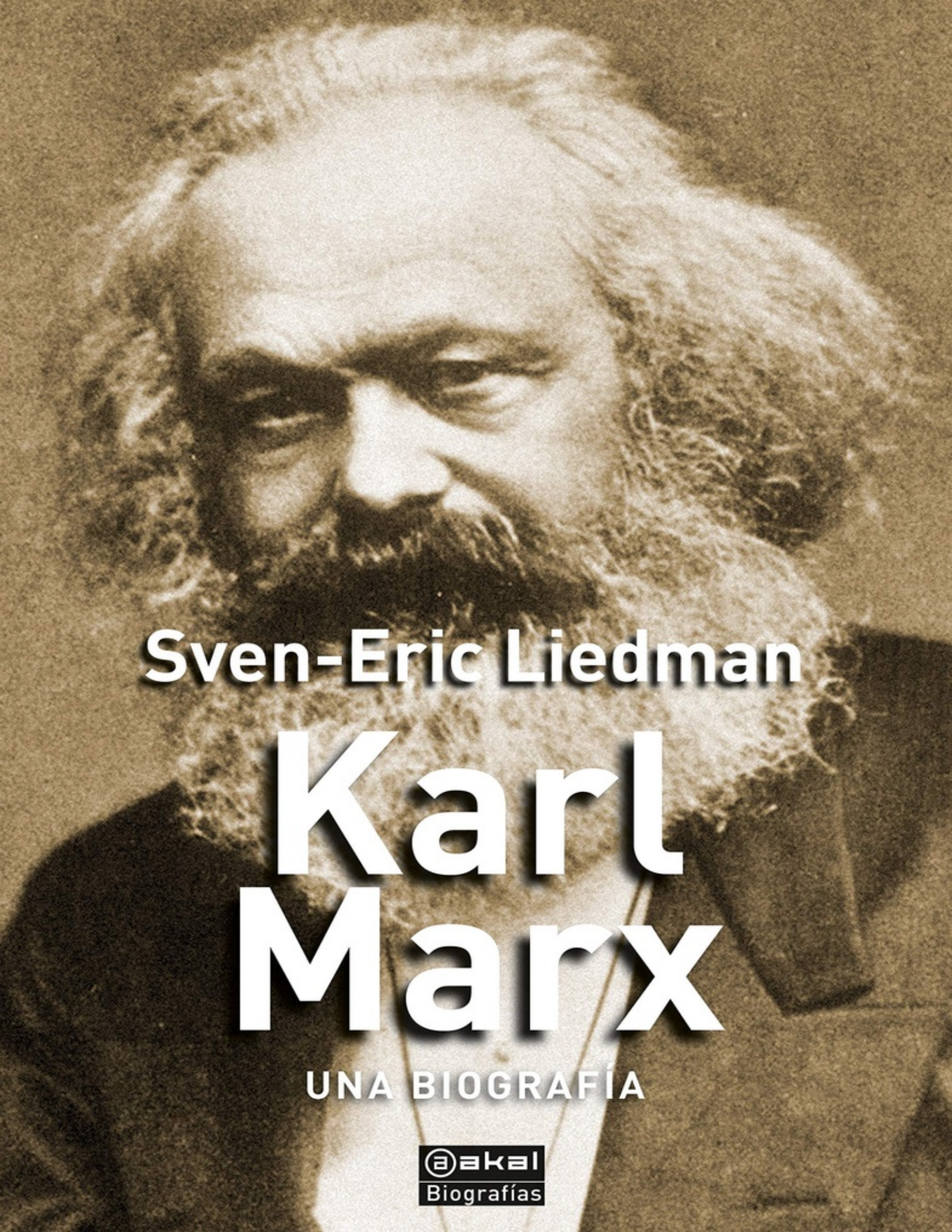
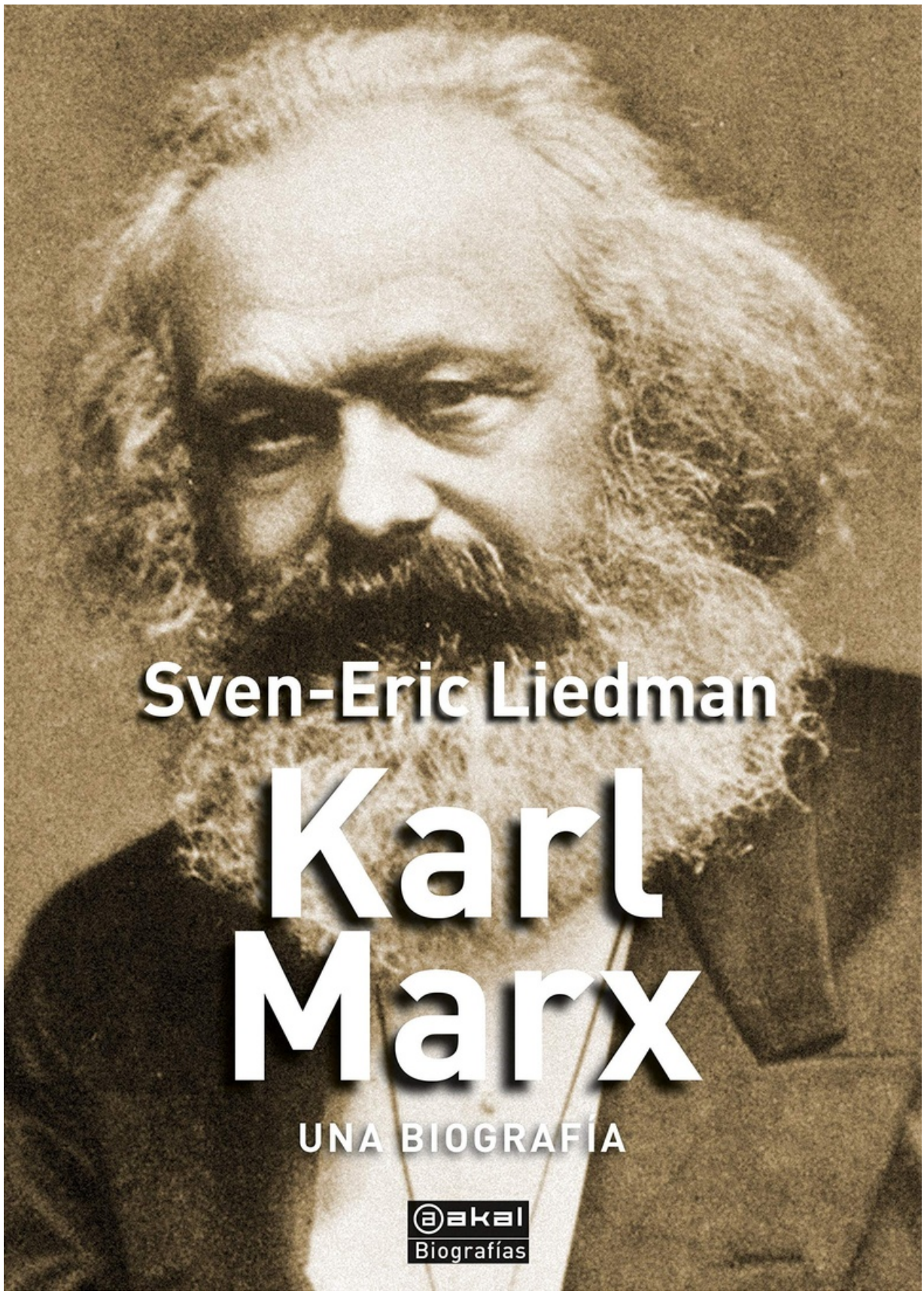


Sven-Eric Liedman

Karl Marx

UNA BIOGRAFÍA

akal
Biografías


Sven-Eric Liedman
Karl Marx
UNA BIOGRAFÍA
akal
Biografías

Akal / Biografías / 7

Sven-Eric Liedman

Karl Marx

Una biografía

Traducción: Juanmari Madariaga

ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

Karl Heinrich Marx nació en Tréveris en 1818 –tres años después de la caída de Napoleón– y falleció en 1883 –el año de la erupción del Krakatoa–, sentado ante su escritorio, en la ciudad del Támesis. Aunque escribió y publicó mucho –especialmente en prensa–, la mayor parte de su obra restaba inédita a su muerte, cuando la Primera Guerra Mundial y la Revolución de Octubre aún quedaban lejos, así como los primeros gobiernos socialdemócratas. Para entonces, sin embargo, su influencia alcanzaba todos los confines de la Tierra.

Pero ¿quién fue realmente Karl Marx?, ¿cuánto hay de él en lo que denominamos «marxismo»? En los últimos tiempos han proliferado magnas biografías que retratan a Marx en el contexto de su época; una labor necesaria e imprescindible de acometer, que coincide además con las ininterrumpidas relecturas que, generación tras generación, van arrojando luz sobre una obra inmensa y liberándola del peso de la tradición clásica.

El *Karl Marx* de Liedman combina con maestría ambas esferas, y consigue transmitir no sólo lo que de genuinamente perdurable hay en la obra de Marx, sino también la poderosa atracción que este gigante del XIX consigue despertar en el mundo del siglo XXI.

«El Marx de Sven-Eric Liedman no es una reliquia histórica ni el heraldo que anunciaba el naufragio del siglo XX. En él ve al fundador e inspirador de una tradición intelectual viva y un modelo del tipo de pensamiento cuya vastedad de miras es imprescindible para entender la modernidad contemporánea. La fortaleza de Liedman es como filósofo político, y está por ello magníficamente equipado para mostrarnos el taller intelectual de Marx.»

Adam Tooze, *Financial Times*

«Esta biografía conjuga como pocas una narración a fondo de los personajes protagonistas con análisis relevantes de las propias obras de Marx. Va más allá del contexto social y político de la primera revolución industrial en Europa para tomar en cuenta, asimismo, el entorno intelectual de la época, la filosofía alemana y las ideas socialistas y liberales.»

Choice

Profesor emérito de Historia de las Ideas en la Universidad de Gotemburgo, **Sven-Eric Liedman** ha estado enseñando e investigando sobre Karl Marx y Friedrich Engels durante medio siglo. Esta biografía de Marx probablemente sea la culminación de toda su trayectoria intelectual.

Autor de reconocido prestigio y una celebridad en Suecia, de entre su producción de décadas cabe destacar *Motsatsernas spel. Friedrich Engels' filosofie och 1800–talets vetenskaper* [El juego de las contradicciones. La filosofía de Friedrich Engels y la ciencia decimonónica] (1977), *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria* [A la sombra del futuro. Una historia de la modernidad] (galardonado en 1997 con el reconocido Premio August, que concede anualmente el gremio de editores suecos, en la categoría de libros de no ficción), *Stenarna i själen. Form och materia från antiken till våra dagar* [Piedras del alma. Forma y materia desde la Antigüedad hasta nuestros días] (2006) y su influyente historia de las ideologías políticas titulada *Från Platon till kriget mot terrorismen* [De Platón a la guerra contra el terrorismo] (2014). Actualmente se halla trabajando en una biografía de Friedrich Engels.

Diseño de portada
RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:
Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:
Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original
Karl Marx. En Biografi

Edición española, a partir de la traducción inglesa revisada por el autor [*A World to Win. The Life and Works of Karl Marx* (Londres, Verso, 2018)], publicada mediante acuerdo con Bonnier Rights (Estocolmo, Suecia)

© Sven-Eric Liedman, 2015

© Ediciones Akal, S. A., 2020
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4891-6

PREFACIO DE LA EDICIÓN INGLESA

Para mí es una gran alegría que mi biografía de Marx, publicada originalmente en sueco en septiembre de 2015, llegue ahora al mundo de habla inglesa. Antes de traducirlo, el texto se actualizó y se corrigieron algunos errores en el original. La gran mayoría de las referencias a la bibliografía sueca y otras escandinavas han sido eliminadas. En cambio los libros y artículos alemanes, franceses –y, hasta cierto punto, italianos– permanecen. Creo que es importante que se tengan en consideración porciones sustanciales de la investigación internacional sobre Marx.

Hay dos razones cruciales por las cuales, habiendo trabajado sobre Marx, y también sobre Engels, desde la década de 1960 hasta ahora, asumí la tarea de escribir una voluminosa biografía de Marx en la segunda década del siglo XXI.

En primer lugar, un cuarto de siglo después de la caída del Muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética, por fin se ha hecho posible proporcionar un retrato de Marx que no quede oscurecido por lo que sucedió después de su muerte. Sencillamente, tenemos la oportunidad de evaluar toda su obra multifacética de un modo que habría sido imposible hace unos pocos años.

La segunda razón es un poco más humilde: la gran edición crítica de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) ha llegado tan lejos que la mayor parte de su obra, incluidos manuscritos y extractos importantes que no estaban publicados anteriormente, se ha editado de una manera ejemplar. Ahora es posible, por ejemplo, comparar la edición de Engels del tercer volumen de *El Capital* con el manuscrito de Marx de una manera completamente nueva. En extractos de sus lecturas, con el comentario que les acompaña, el prodigioso consumo literario de Marx se manifiesta tanto en su amplitud como en su profundidad.

En el primer capítulo de este libro tomo posición con respecto a un gran número de presentaciones destacadas de Marx. Desde 2015, sin embargo, se ha publicado una importante biografía en lengua inglesa, en concreto *Karl Marx: Greatness and Illusion* de Gareth Stedman Jones [*Karl Marx. Ilusión*

y grandeza (Madrid, Taurus, 2018)], que ha obtenido críticas entusiastas desde muchos ángulos y que merece unas pocas palabras aquí; me siento obligado a explicar por qué se necesita otra amplia biografía de Marx.

Para empezar, hay que decir que el trabajo de Stedman Jones merece un montón de elogios Es un estudio extremadamente minucioso que aclara aspectos importantes de los antecedentes de la obra de Marx. En particular, ha seguido en detalle la confusa diversidad de los movimientos de trabajadores, generalmente de corta duración, desde los cartistas hasta el momento de la muerte de Marx, cuando habían empezado a cobrar forma varios partidos socialdemócratas. No hay casi nada que añadir a ese respecto. En mi propia biografía, estos movimientos sólo han sido tratados en la medida en que son importantes para comprender las actividades de Marx.

Stedman Jones también ha dilucidado con mucha energía importantes fuentes de inspiración para Marx. A veces lo hace con tanto detalle que el propio texto de Marx queda en realidad eclipsado. Por mi parte, he proporcionado información, a mi juicio suficiente, de las lecturas que influyeron en Marx, y examino una esfera más amplia de influencia, la de los científicos naturales que Marx estudió con entusiasmo.

Pero para mí era importante ante todo presentar las obras de Marx en toda su amplitud. Mi valoración de Marx como autor está muy lejos de la Stedman Jones. Él presenta un periodo relativamente breve durante el que Marx tuvo éxito como teórico y como político: los años de 1864 a 1869, cuando completó el primer volumen de *El Capital* y simultáneamente desempeñó un papel decisivo en el desarrollo de la Asociación Internacional de Trabajadores. Es natural considerar ese momento como apogeo de su relevancia, pero, para mí, todo el conjunto de su obra –desde los primeros años hasta los últimos manuscritos incompletos– equivale a un logro imponente, aunque la gran mayoría de esos trabajos no llegaran a imprimirse durante su vida.

Stedman Jones resume bastante bien el pensamiento original expuesto en el *Manifiesto Comunista,* pero en cuanto a los *Manuscritos económicos y filosóficos* es notablemente más reservado. Los aspectos más destacados del importante trabajo preparatorio para *El Capital,* conocido como *Grundrisse,* ni siquiera aparecen. Juzga ese texto «torpe e inconexo» y su presentación «caótica», quizá con cierta razón, pero aun así contiene páginas brillantes, en las que –como es habitual en él– Marx logra arrojar luz sobre su teoría

con elegante incisividad aforística. En particular, ofrece una visión de la vida laboral del futuro que no se encuentra en ningún otro lugar en su obra. En términos generales, los *Grundrisse* abren una perspectiva más amplia que el primer volumen de *El Capital.*

A diferencia de Stedman Jones, me siento profundamente concernido por las últimas décadas de investigación intensiva sobre los *Grundrisse,* y en particular sobre *El Capital.* Es sorprendente que nombres como Hans-Georg Backhaus, Michael Heinrich y Andrew Kliman brillen por su ausencia en su biografía. Como consecuencia, no logra ofrecer una información actualizada.

La idea de que Marx dejó de ser productivo después de 1870 tiene una larga historia, repetida por muchas biografías anteriores. Pero los estudios más recientes han dado a conocer un cuadro muy diferente. Al final de su vida Marx era, por supuesto, mucho más débil físicamente, pero tan inquieto como siempre, profundizando y ampliando sus ya voluminosas lecturas. La mayor parte de las veces redactaba extractos detallados, a menudo extremadamente interesantes. Pero también fue autor de varios textos, algunos de los cuales alcanzaron importancia duradera. Entre ellos cabe destacar la *Crítica del programa de Gotha,* pero también el texto que constituyó la base para el libro tan leído de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Los borradores de sus respuestas a Vera Zasúlich son otro elemento de gran importancia. Teodor Shanin, un especialista en este periodo de la producción de Marx, incluso distingue a un «Marx tardío» al que sitúa a la par con el «Marx joven» y el «Marx maduro». En esta biografía sigo toda su producción hasta el final.

Mi propia experiencia en la historia de la filosofía y de la ciencia tiene cierta relevancia. He analizado a Marx con respecto al pensamiento de su tiempo, y esta línea de investigación ha desenterrado hechos anteriormente inadvertidos con respecto a su relación con las ciencias naturales. En un estudio exhaustivo de Engels, publicado en sueco en 1977 y en una traducción abreviada en alemán en 1986 (*Das Spiel der Gegensätze* [El juego de las contradicciones]) –pero desgraciadamente no en inglés–, pude seguir en detalle los sorprendentes orígenes de la curiosa doctrina (que a menudo tuvo consecuencias fatales) del llamado materialismo dialéctico, que culminó en una «dialéctica de la naturaleza». Ahora puedo complementar esa imagen y resaltar todo tipo de facetas previamente desapercibidas.

He podido asimismo aportar una mayor comprensión a la tensión en *El Capital* entre, por un lado, una dialéctica con raíces en Hegel, y por otro un esfuerzo por la exactitud inspirado en los logros de la época en física y química.

En resumen, Stedman Jones ofrece una ambiciosa y detallada imagen de los empeños políticos de Marx, aunque marcada por sus propias preferencias ideológicas. Sin embargo, es notable que ignore completamente obras importantes como *Karl Marx als Politiker* de Wolfgang Schieder. El pensador, investigador empírico y autor que cobra forma en la biografía de Stedman Jones es un retrato insatisfactorio, cuyas características se basan en investigaciones que durante mucho tiempo se han exagerado. Esto es fatal, ya que es precisamente en esos aspectos en los que Marx puede inspirarnos actualmente. El juego político ha cambiado numerosas veces durante los últimos ciento cincuenta años. Las herramientas que Marx forjó para su análisis de la sociedad y la historia aún son útiles, aunque permanezcan olvidadas con demasiada frecuencia, pese a que vivamos en un periodo de sorprendente similitud con el de Marx.

Con esta biografía he intentado explicar no sólo quién fue Marx en su época, sino por qué sigue siendo una fuente vital de inspiración hoy. Si en ese esfuerzo he tenido éxito es algo que compete decidir al lector.

1

EL GRAN PROYECTO

> Cuando era joven, tuve la fortuna de conocer aquí en Londres a un viejo judío alemán que se estaba muriendo por los efectos de sus largas privaciones y adversidades, el exceso de trabajo y la pobreza. Hice cuanto pude por salvarlo, por prolongar su vida. Lo envié a Argelia, al sur de Francia, y conseguí que el médico más brillante de Harley Street lo tratara. Pero fue demasiado tarde. En el corto tiempo durante el que lo conocí, me enseñó más que cualquier otro maestro, muerto o vivo. Veía más claramente que nadie la enfermedad que estaba matando al mundo. Su nombre era Karl Marx.

El hombre que pronunció estas palabras se llamaba E. Ray Lankester. Fue uno de los biólogos más destacados de Gran Bretaña a principios del siglo XX y uno de los pocos presentes en el funeral de Marx [1] .

Pero este libro no es sobre el doctor Lankester, sino sobre Marx.

Karl Marx vivió desde 1818 hasta 1883. En el otoño de 1850, la mitad de su vida había pasado. Era verdaderamente un hombre del siglo XIX, arraigado en él. Hoy pertenece a un pasado lejano, pero su nombre surge constantemente.

El colapso del imperio soviético pareció al principio enterrarlo consigo, en el olvido que envuelve a lo desesperadamente obsoleto. Marx era sólo el primero de una serie de figuras repugnantes que ahora, afortunadamente, habían sido condenadas a los libros de historia: todo lo que había sucedido en la Unión Soviética y China había sido diseñado antes por la imaginación de Marx.

Esa idea prevalece todavía ampliamente. Pero pronto resultó que Marx seguía muy vivo después de haber muerto, mientras que los imperios se desintegraban. Eran muchos los que lo echaban de menos.

El más influyente entre todos ellos era Jacques Derrida, un filósofo francés que desempeñó un papel importante en la vida intelectual del siglo XX. En 1993 publicó *Spectres de Marx: l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale,* en el que admitía que Marx estaba

muerto, pero que aun así seguía obsesionando como un fantasma a un mundo de crecientes injusticias [2] .

Otro filósofo francés, Étienne Balibar, también publicó un pequeño e ingenioso libro en el que afirmaba que el pensamiento de Marx era extremadamente relevante para el mundo actual, mientras que la filosofía pregonada de la Unión Soviética no tenía ninguna conexión real con Marx [3] .

Pocos años después, a finales de siglo, Marx se convirtió en un personaje aún más relevante cuando *The New Yorker* lo consideró el pensador más importante del próximo siglo [4] , y en una votación organizada por la BBC salió vencedor entre los filósofos como el mayor pensador del último milenio [5] . En su último libro, *How to Change the World* (2011), el gran historiador austrobritánico Eric Hobsbawm hablaba de una reunión con el famoso inversor George Soros, en la que este le preguntó por su posición con respecto a Marx; deseoso de evitar una disputa, Hobsbawm respondió evasivamente, pero Soros prosiguió: «Ese hombre descubrió hace 150 años algo sobre el capitalismo que deberíamos aprovechar» [6] .

Esas anécdotas pueden parecer triviales; una celebridad, una figura pública a la que la gente se refiere fácilmente, no tiene por qué ser influyente en un sentido serio. Es más revelador que Marx forme siempre parte de la discusión sobre los problemas más acuciantes de nuestra época. Cuando el economista francés Thomas Piketty causó sensación en 2013 con su voluminosa obra *Le Capital au XXI e siècle,* el nombre de Marx dominaba el torrente de comentarios al que dio origen. Los economistas tradicionales atribuían a Piketty todos los pecados de los que se culpa rutinariamente a Marx, y los entusiastas se tomaron muy en serio el retruécano que daba título al libro, entendiéndolo literalmente como una nueva versión de *El Capital* para el nuevo siglo. De hecho, la distancia entre Piketty y Marx es enorme. Piketty no está interesado en la pugna entre trabajo y capital; lo que le interesa es el capital financiero. La similitud radica en la larga perspectiva histórica, así como en la atención prestada a la creciente y a la larga catastrófica distancia entre los pocos que tienen cada vez más poder gracias a sus riquezas, y los muchos que, por lo tanto, tienen cada vez menos. El propio Piketty estaba ansioso por subrayar la importancia de Marx. La tesis de Marx sobre la acumulación interminable de capital es tan fundamental para el análisis económico en el siglo XXI como lo era en el siglo XIX, dice Piketty [7] .

El sociólogo Göran Therborn ataca esa creciente división en el mundo desde otra dirección en su libro de 2013 *The Killing Fields of Inequality* . Señala que la creciente desigualdad no se puede valorar únicamente por la brecha cada vez mayor en ingresos y riqueza. También aparecen diferencias en la salud y la esperanza de vida, y en las oportunidades de la gente para desarrollarse de manera adecuada. Therborn percibe por ejemplo una particular desigualdad existencial en lo que se refiere a los derechos, la dignidad, el respeto y los grados de libertad. Resulta que esa desigualdad, en todos sus aspectos, se está acelerando rápidamente incluso en Europa, hasta en los países nórdicos [8] .

El propio Therborn tiene una sólida formación marxista, pero ahora se considera un posmarxista, es decir, que permanece vinculado a esa tradición pero está libre de toda atadura con partidos o grupos «marxistas». De hecho, uno de sus últimos libros, de 2008, se titula *From Marxism to Post-Marxism?* [9] .

A veces aparece también el nombre de Marx en relación con otro de los problemas más tremendos del presente, la crisis medioambiental en general y la crisis climática en particular. Esto puede parecer sorprendente: el imperio que tenía sus orígenes ideológicos en Marx, la Unión Soviética, causó una destrucción ambiental sin parangón. Pero aquellos que se remiten directamente a Marx sin pasar por Stalin, Jrushchov y Brézhnev descubren cuánto le preocupaba en realidad el medio ambiente. Para él, la producción material era una interacción entre naturaleza y humanidad que había sido eliminada como resultado del capitalismo. Quien más ha insistido en esa idea (hasta cierto punto en exceso) es el sociólogo estadounidense John Bellamy Foster, sobre todo en su libro *Marx's Ecology* [10] . Su perspectiva reaparece en la gran investigación realizada por Naomi Klein en 2014 sobre la relación entre capitalismo y clima, *This Changes Everything* [11] .

Marx está presente también en las discusiones sobre la nueva sociedad de clase que tuvieron lugar alrededor del cambio de siglo. El economista británico Guy Standing percibió el nacimiento de una nueva clase social, que expuso en 2011 en un libro que suscitó una amplia discusión, *The Precariat: The New Dangerous Class,* en el que considera perteneciente al precariado a la gente que vive hoy día en una situación financiera cada vez más incierta. Percibe tres capas diferentes: trabajadores que, a causa de la desindustrialización, han perdido sus empleos y no tienen perspectivas de obtener otro; refugiados de los semilleros de crisis del mundo que han sido

barridos a los márgenes de la sociedad; y, finalmente, personas con una buena formación que se ven reducidas a empleos temporales igualmente inciertos, intercalados con periodos de desempleo. Esa diversidad es quizá demasiado grande para que el término sea manejable; pero hay un importante lazo común que tiene que ver con el mercado laboral y las condiciones de empleo. Cada vez más personas se ven relegadas a un difuso terreno fronterizo entre trabajos temporales y desempleo absoluto. La seguridad relativa por la que luchó el movimiento obrero es cada vez más restringida, y la red de seguridad social se adelgaza o se desgarra en crisis recurrentes [12] .

Es natural que la crisis que sacudió el mundo en 2008-2009 despertara un nuevo interés por Marx, y en particular por *El Capital*. Con la caída del Muro de Berlín en 1989, muchos creyeron complacidos que no sólo el imperio soviético, sino también Karl Marx, habían perdido toda la relevancia que habían tenido hasta entonces. Estaba justificado que la Unión Soviética fuera enviada al pasado de una vez para siempre después de 1991, pero no Marx. ¿Y por qué no lo fue?

Para abordar esa cuestión, primero debemos dar un paso atrás. El cambio social que más caracterizó la obra de Marx fue la industrialización, y con ella el desarrollo de un movimiento obrero. Hoy día aquellos acontecimientos parecen distantes y cercanos al mismo tiempo. En países donde comenzó en otro tiempo la producción en masa, hemos entrado en una sociedad postindustrial. Los talleres de trabajo esclavo del siglo XIX que tenía en mente Marx se encuentran ahora principalmente en países como China, Indonesia y las Filipinas. En Europa y Estados Unidos crecen y se ahondan otras divisiones de clase, distintas de las de los siglos XIX y XX.

Un gran número de economistas que presentan la realidad de principios del siglo XXI como la mejor nunca vivida, y de hecho la única natural, hacen cuanto pueden para convencer a la gente común de que pertenece a la gran comunidad capitalista del interés. «Lo que está en juego es el dinero de todos», entonan. Su propia teoría se basa en la noción de un equilibrio eterno en un mundo de cambios inquietos. Podríamos llamarlo un nuevo tipo de platonismo más prosaico. Más allá de la diversidad caótica de la que son testigos los sentidos (y los mapas), existe algo eterno.

¿Qué podría ser más natural en una situación como esta que invocar a Karl Marx de vuelta de las sombras? Ninguna teoría social es más dinámica que la suya. Nadie habla más claramente que él sobre el agravamiento de las divisiones de clase.

Es imposible leer las primeras páginas introductorias, estilísticamente afiladas y retóricamente perfectas, del *Manifiesto Comunista* sin reconocer en ellas a nuestra sociedad. La burguesía «ha ahogado los éxtasis más celestiales del fervor religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo filisteo, en el agua helada del cálculo egoísta».

¿No estamos viviendo de nuevo en esa sociedad? ¿No hemos vuelto a las circunstancias de la década de 1840, aunque más globalizadas y tecnológicamente más avanzadas? El libre flujo de bienes es la norma que obliga a las demás a contraerse hasta la insignificancia.

Marx puede acercarse a veces, casi dolorosamente, a describir nuestro mundo actual. Hoy día un economicismo brutal domina muchas mentes en la medida en que se ha vuelto invisible para ellas. A menudo se le llama neoliberalismo, por el modelo preconizado por la Escuela de Chicago de la que Milton Friedman se convirtió en portavoz en la década de 1970. Pero no es el nombre lo que importa; lo importante es que muchas de las ideas de Friedman se han instalado en nuestra vida cotidiana; el mercado domina todos los detalles, e incluso los Estados y municipios funcionan como empresas.

Los antepasados espirituales de Friedman –los representantes de la Escuela de Mánchester– vivieron en la época de Marx, con John Bright y Richard Cobden a la cabeza. También para ellos el libre comercio resolvería todos los problemas. Marx abrigaba una admiración renuente por los liberales de Mánchester, viéndolos como heraldos de un desarrollo que debía preceder a la sociedad por la que él mismo luchaba; pero los atacó implacablemente cuando decían representar a todo el pueblo –incluidos los trabajadores– contra la aristocracia.

Marx escribió mucho sobre Cobden y Bright y sus seguidores, especialmente en sus artículos en el *New York Daily Tribune.*

El Marx del siglo XXI debe debatirse contra la realidad que se ha creado desde la década de 1980.

Hoy día se pueden discutir y citar abiertamente las tesis de Marx, pero sólo tiene una fracción de la influencia que tenía –aparentemente, al menos– hace cincuenta o cien años. En cierto modo, es algo paradójico. Su

visión de la sociedad parecería ser menos pertinente entonces que ahora. La Unión Soviética, que se suponía que iba a seguir sus propuestas, se caracterizó por muchas cosas, desde la censura, los campos de trabajo forzado y el mando irrestricto de los jefes, hasta las escuelas y universidades para todos y el apoyo garantizado a una cultura no modernista –de hecho, a un «sentimentalismo filisteo», para usar las palabras del *Manifiesto Comunista* –. En la otra Europa, en cuyas raíces también se encuentra Marx, ciertos políticos podían hablar de un socialismo democrático, y allí, a pesar de muchas deficiencias e injusticias, para la mayoría prevalecía una seguridad social moderada. La economía floreció, preparando el terreno para reformas que hicieron la vida más tolerable para la gente común. Por supuesto, todavía había divisiones de clase, pero no tan profundas como cien años antes.

El análisis que hace Marx de su época tiene por tanto hoy más sentido que cincuenta años atrás. Su precisión se aplica, sobre todo, al modo en que funciona el capitalismo.

Pero Marx no había contado con la capacidad del capitalismo para renovarse constantemente y desarrollar nuevas fuerzas productivas. Hoy día el capitalismo aparece más dominante que nunca. En el único gran país donde Marx ocupa todavía un lugar de honor –China–, tiene que afrontar constantemente el riesgo de hundirse «en el agua helada del cálculo egoísta». El comunismo se ha convertido en el «vestido de los domingos», tan prieto como una camisa de fuerza. La vida cotidiana allí está marcada por una carrera por las cuotas de mercado, tan despiadada como exitosa. El análisis de Marx de la forma en que funciona el capitalismo se ve así brillantemente confirmado, pero para él habría sido inconcebible que un país que afirma basarse en sus enseñanzas llevara el capitalismo hasta sus últimos extremos.

En esta situación paradójica, adentrarse en el estudio de Marx es clave.

Debemos para ello, desde un principio, ajustar cuentas con una serie de falacias sobre el Marx que circula entre el público en general y dificulta una comprensión razonable de su vida y su obra. Esas falacias, grandes y pequeñas, aparecerán en su contexto natural más adelante en el texto; aquí sólo se trata de liberar al lector, desde el principio, de lastres innecesarios.

Conceptos erróneos y exageraciones

Varias de las afirmaciones más comunes acerca de Marx son simplemente falsas. La afirmación de que quería dedicar el primer volumen de *El Capital* a Darwin es una de ellas. Nunca soñó con eso, aunque sí es cierto que envió una copia impresa al gran biólogo, quien le agradeció su amabilidad pero no llegó a leer más que las primeras páginas.

Otra falacia es que Marx dijo que la religión es opio para el pueblo. Él nunca dijo eso; dijo que es un opio del pueblo. Existe una gran diferencia. La religión no es algo que los poderes maliciosos existentes repartan a la gente, sino que es la gente misma la que busca alivio y consuelo en la religión [13] .

Otras ideas habituales sobre él pueden ser cuestionadas con buenas razones. Una de las más difundidas es que su pensamiento era determinista: el desarrollo social progresaría ineluctablemente de una etapa a otra; el socialismo seguiría al capitalismo con la inexorabilidad de una ley natural.

Esa idea puede parecer más natural, ya que el marxismo que vino después de él a menudo se expresó de esa manera. Además, hay frases en las obras del propio Marx que se interpretan fácilmente en esa dirección. Pero la investigación de las últimas décadas –la que podía llevarse a cabo en sus textos centrales tal como él los dejó– ha demostrado que hablaba más de tendencias que de un desarrollo inevitable. Según él, había demasiados factores inciertos. Él mismo habló del poder de las circunstancias accidentales.

A veces es presentado como un hipócrita que en realidad pretendía –a menudo en vano– vivir como un burgués victoriano. Pero eso no le avergonzaba; no adoptó ninguna actitud ascética ante la vida, y aprovechó, como cualquier otro, todas las ventajas que aún eran sólo posibles para una pequeña minoría.

El Marx que nos queda más allá de los clichés es una figura viva en un momento tan lleno de novedades revolucionarias y cambios sociales como el nuestro. Ese es el hombre, y el mundo en el que vivía, con el que nos encontraremos.

Pero este libro no es el primero sobre Marx, sino el último de una sucesión casi infinita. ¿Qué función cubrirá entonces? Para intentar responder a esta

pregunta, tenemos que echar un vistazo a la vasta bibliografía existente. El acento principal, por supuesto, se encuentra en las biografías, los libros que de un modo u otro pretenden presentar todos los aspectos da Marx, de su vida y su obra.

Una gran diversidad de libros

Eleanor Marx, su hija menor, fue la primera persona que intentó escribir una biografía de Karl Marx. Pero, aparte de unos pocos artículos tempranos, sólo fueron notas incompletas, por razones sobre las que volveremos más adelante. Esas notas son de gran valor, ya que se trataba de un testigo presencial de acontecimientos que sólo ella podía conocer [14] . La primera biografía de enjundia es la de Franz Mehring, publicada en 1918. El libro de Mehring es sólido; además, su fuerza particular reside en su proximidad histórica. Mehring conoció personalmente a Friedrich Engels. Pero su libro, de acuerdo con las pautas actuales, tiene limitaciones inevitables, en particular que en 1918 aún se conocían relativamente pocas de las obras escritas por Marx [15] .

La sombra del socialismo realmente existente cae sobre la bibliografía publicada durante los más de setenta años de historia de la Unión Soviética. Marx es considerado como su primer gran inspirador, o se le ahorra la responsabilidad por lo sucedido. La sucesión de biografías más o menos oficiales en la Unión Soviética y la RDA tuvo que armonizarse con el régimen existente. Esto no impidió que salieran a la luz estudios equilibrados y bien informados, en particular el trabajo de Heinrich Gemkow *Karl Marx: eine Biographie* (1967) [16] .

En Europa occidental y Estados Unidos aparecieron muchas biografías decentes junto con los ponzoñosos empeños propagandísticos. Algunas de ellas intentaron contrarrestar y rehuir tanto el elogio ferviente como la demonización de Marx. Un buen ejemplo es la obra de Maximilien Rubel y Margaret Manale *Marx without Myth: A Chronological Study of His Life and Work* (1975) [*Marx sin mito* (Barcelona, Octaedro, 2003)]. El autor norteamericano Allen Wood, por su parte, se concentró en las obras de

Marx y trató los detalles biográficos sólo en unas pocas páginas en su libro de 1981 *Karl Marx.*

Otro estadounidense, Jerrold Seigel, fue en la dirección opuesta. En su libro *Marx's Fate: The Shape of a Life* (1978), intentó sobre todo captar la personalidad individual de Marx. Es un retrato personal interesante que sin embargo no parece del todo convincente. En su obra de 1973 *Karl Marx: His Life and Thought* [*Karl Marx. Su vida y sus ideas* (Barcelona, Crítica, 1977 y 1983)], el autor británico David McLellan se esforzó por encontrar un equilibrio entre el hombre y sus obras. Es una biografía igualmente seria y ambiciosa que proporciona mucha información importante. Las obras de Marx son tratadas concienzudamente, pero los análisis textuales más detallados quedan a menudo oscurecidos bajo un cúmulo de largas citas.

Una obra lúcida, fácilmente accesible, pero también superficial, es el libro *Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (1962) [*Karl Marx en documentos propios y testimonios gráficos* (Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1970)] del autor alemán Werner Blumenberg, cuya traducción al inglés se publicó en 1972.

El «marxismo analítico» representa un tipo especial de interpretación de Marx. Su objetivo es comprender y criticar las obras de Marx con las herramientas de la filosofía analítica moderna. El autor noruego Jon Elster es el único de los principales representantes de esa escuela que ha escrito algo que podría parecerse a una biografía de Marx: *An Introduction to Karl Marx* (1986) [*Una introducción a Karl Marx* (Madrid, Siglo XXI, 1991)]. Es un librito práctico en el que se trata la vida de Marx en unas pocas páginas, y el autor mantiene sus obras a cierta distancia, seguro de lo que es valioso y lo que no tiene valor. El libro de Elster tiene las virtudes habituales de la filosofía analítica (orden y claridad), pero también su defecto, una mirada un tanto altanera sobre su objeto de estudio [17] .

Volviendo a la década de 1960, fue entonces cuando se publicó el trabajo más completo sobre el desarrollo temprano de Marx y también sobre la infancia y adolescencia de Engels: *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre (1955-1970),* del escritor francés Auguste Cornu. A pesar de sus cuatro volúmenes, sólo cubre hasta 1846, cuando Marx tenía veintiocho años y Engels veintiséis. Está escrito en la tradición ortodoxa pero abunda en detalles, y se mantiene apegado a las fuentes. Quienquiera que busque la información más verídica sobre los antecedentes y los primeros pasos de

Marx puede acudir con confianza al libro de Heinz Monz *Karl Marx: Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk* (1973).

Después de la época soviética las biografías cambiaron de carácter. Ya no había una tradición interpretativa consagrada políticamente con la que coincidir o que repudiar. La relación con Marx también se había hecho más directa. La contribución al género del escritor británico Francis Wheen, *Karl Marx: A Biography* (1999) [*Karl Marx* (Barcelona, Debate, 2000 y 2018)], está marcada por cierta impetuosidad contagiosa y gozó de éxito internacional. Wheen se regodea en los detalles cómicos y trágicos de la vida de Marx, pero sólo excepcionalmente profundiza en la razón por la que Marx todavía despierta interés: sus ideas y sus obras.

Menos desenfadado se muestra el escritor estadounidense Jonathan Sperber, quien en su extensa biografía de 2013 *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life* se decanta por los tonos grises. Mientras que la mayoría de sus biógrafos se muestran asombrados por el ansia de conocimiento que impulsaba a Marx al describir su historia singular, colorida y altamente trágica, Sperber no se deja impresionar. Dedica distraídamente la mitad de una página al apetito literario de Marx, que iba desde Esquilo hasta Balzac. Los montones de extractos que Marx produjo durante una intensa vida de lecturas sólo le merecen un comentario sobre lo terriblemente desordenado que era el cuarto de trabajo de Marx con todas aquellas notas desperdigadas [18] .

La adusta imagen de Marx que nos ofrece Sperber contrasta con los brillantes colores de una biografía algo anterior, la muy ligera y elegante *Karl Marx ou l'esprit du monde* (2005) [*Karl Marx o el espíritu del mundo* (Madrid y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007], del célebre economista francés, escritor y consejero áulico Jacques Attali. El mérito principal de Attali es que hace justicia a las muchas facetas de Marx de un modo ameno. Pero aun así, también ese libro se ocupa más de su vida que de sus obras. Las descripciones forman una diversidad bellamente reluciente, pero en realidad no dan ninguna idea de por qué ese viejo alemán puede ser todavía un tema de actualidad.

Quienquiera que desee leer una introducción genuinamente penetrante a las obras de Marx debe recurrir a un libro algo más antiguo que, sin embargo, es constantemente objeto de nuevas ediciones, reelaboradas y ampliadas: la obra de Michael Heinrich *Die Wissenschaft vom Wert* [La ciencia del valor] (1991), que ofrece con todo detalle el gran proyecto de *El*

Capital, presentándolo adecuadamente en su contexto y uniéndose así a una bibliografía especializada en rápido crecimiento. Heinrich sigue el desarrollo del pensamiento de Marx en su totalidad, pudiendo entenderse también su libro como una biografía intelectual que impone grandes exigencias a su lector, pero ofrece abundantes recompensas.

La bibliografía italiana sobre Marx y el marxismo, antes vigorosa, se marchitó desde que el Partido Comunista Italiano pasó a ser un partido genérico de izquierdas [19] . Hay excepciones, sin embargo. El filósofo Stefano Petrucciani escribió en 2009 una útil biografía titulada simplemente *Marx* [20] . Luego fue más allá con un estudio más inspirado titulado *A lezione da Marx* (2012) [21] , en el que analiza cómo podemos abordar hoy sus escritos.

En los últimos años se han publicado toda una serie de introducciones a las obras de Marx, con la intención de iniciar a nuevos lectores en el mundo de las ideas del viejo maestro. El ejemplo más destacado es el sólido y sugerente libro de Thomas Petersen y Malte Faber, *Karl Marx and die Philosophie der Wirtschaft* [Karl Marx y la filosofía de la economía], del que ya ha salido a la luz una tercera edición [22] .

Finalmente, me gustaría mencionar algunos libritos del célebre estudioso literario británico Terry Eagleton. En 1999 publicó *Marx* , una breve biografía, y en 2011 un ensayo algo más extenso, *Why Marx Was Right* [*Por qué Marx tenía razón* (Barcelona, Península, 2011 y 2015)], que en realidad no es tan apologético como sugiere el título, sino principalmente un intento de explicar por qué Marx sigue estando de actualidad en el siglo XXI.

Esa es también la ambición que inspira este libro.

Después de esta revisión de la bibliografía, en la que se podrían haber mencionado muchos más títulos y donde la selección también está marcada por mi ignorancia de una serie de idiomas importantes, puede parecer curioso escribir otra biografía de ese hombre sobre el que ya se ha escrito tanto.

Hay una razón crucial por la que lo he hecho, después de todo. Me creo capaz de aportar algo nuevo en relación con biografías anteriores. Una razón importante es que he dedicado mayor atención de lo habitual en la literatura biográfica a la obra de Marx. La historia de su vida también se incluye aquí, tanto en sus grandes rasgos como en detalles más triviales; pero son sus escritos los que hacen que Marx sea memorable, influyente, y

que siga siendo importante. He repasado con cuidado todo lo que nos dejó, tanto documentos completos como manuscritos garabateados. Incluso he revisado cosas que la mayoría de los investigadores de Marx dejaron pasar sin más que enarcar las cejas. En cuanto a las obras importantes –con el gran proyecto que lleva el nombre de *El Capital* como centro–, he tratado de resumir la investigación actual y también de ofrecer una visión general que es sólo mía.

En determinados puntos me siento capaz de renovar la imagen del Marx pensador y erudito. Muestro que el concepto de alienación cambió, pero siguió siendo central hasta sus últimos escritos. De este modo también se hace posible reelaborar su poco desarrollada teoría de la ideología. En general, me creo capaz de explicar su relación con sus antecesores filosóficos, particularmente Hegel y su marco conceptual. Al mismo tiempo, puedo indicar la importancia de una amplia estructura cultural –en particular literaria– para toda la obra de Marx. Puedo derivar su posición política rápidamente cambiante de su visión de la relación entre cambio político y social. Puedo ubicar la frontera entre él y sus seguidores, incluso entre él y Engels: lo que se llama «marxismo», a mi juicio, debería en realidad denominarse «engelsismo» [23] . Marx no creó un sistema. Como estudioso y autor es más bien una figura faustiana, empeñada en profundizar cada vez más en el insondable mundo del conocimiento.

El Marx que deseo describir está firmemente anclado en el siglo XIX, cuyos horizontes eran también los suyos. Pero también destaca como un crítico candente del capitalismo que gobierna el mundo del siglo XXI.

Una gran obra inacabada

Sólo una pequeña parte de lo que Marx escribió se imprimió durante su vida. La mayor parte quedó en manuscritos incompletos, que se han ido publicando gradualmente desde entonces. Engels fue el primero en proseguir su publicación tras el único volumen de *El Capital* que el propio Marx permitió al mundo examinar. No sólo reprodujo el texto de Marx, sino que también llenó, siguiendo su propio criterio, los huecos que su amigo dejó abiertos.

Editores posteriores reprodujeron gran parte de lo que Marx escribió, comenzando con los *Manuscritos económicos y filosóficos* (también llamados *Manuscritos de París*) alrededor de 1930, que mostraban un Marx distinto de la imagen estándar que prevalecía hasta aquel momento. Unas décadas después otro manuscrito igualmente asombroso, los *Grundrisse,* sorprendieron con su publicación a los fieles lectores de Marx.

En Alemania se inició alrededor de 1930 un intento de edición crítica de las obras de Marx y Engels (a partir de la publicación de los *Manuscritos económicos y filosóficos*), pero Adolf Hitler detuvo el proyecto en 1933.

La primera edición importante de las obras de Marx y Engels fue la de las *Marx-Engels-Werke* (MEW), publicada en Alemania Oriental a partir de 1956. No era una edición crítica. Las obras en francés o inglés se reprodujeron traducidas al alemán; las largas introducciones eran muy tendenciosas y se adaptaban cuidadosamente al clima político que prevalecía en la Unión Soviética, y las propias ediciones de los textos tenían sus defectos. Las obras consideradas peligrosas para la ideología oficial – como los *Manuscritos económicos y filosóficos* o los *Grundrisse* – quedaron apartadas en volúmenes suplementarios, posponiendo su publicación hasta mucho más tarde.

Esas deficiencias se iban a rectificar en la edición crítica de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), directamente vinculada por su propio nombre al proyecto incompleto de los años treinta. Su primer volumen apareció en 1975, pero al cabo de más de cuarenta años el trabajo aún está lejos de completarse. Parte de la explicación son sus proporciones gigantescas: la edición comprenderá finalmente unos 120 volúmenes acompañados de un extenso aparato crítico. Otra razón que contribuye a la demora es el colapso de la RDA y la Unión Soviética. Llevó un tiempo antes de que el proyecto hallara otro patrocinador (la Academia de Ciencias y Humanidades de Berlín-Brandeburgo). Ahora se publica volumen tras volumen a un ritmo bastante rápido.

Una revisión crítica muestra que en los primeros volúmenes de MEGA hay ciertas deficiencias que un lector atento debe tener en cuenta [24] . No se ha dirigido la misma mirada aguda hacia partes posteriores de la edición. Nada humano es perfecto; las eventuales carencias ya no se deben a la mala influencia de los aparatos de poder en la RDA y la Unión Soviética.

En cualquier caso, MEGA es la edición más sobresaliente, que en principio contiene todo lo que Marx y Engels trasladaron al papel (salvo lo

perdido irremediablemente). Mucho de lo que antes era inaccesible o difícil de interpretar está ahora disponible y proporciona una imagen más rica y compleja de ambos.

Pero todavía faltan partes importantes de la totalidad. Algunas de las obras centrales de Marx sólo se han publicado por el momento en las *Marx-Engels-Werke* o en alguna otra edición razonablemente fiable.

Por otra parte, *El Capital* y todos los textos preliminares como los *Grundrisse* ya han sido publicados en MEGA. Por primera vez es posible distinguir entre los propios textos de Marx y las contribuciones de Engels, algo que es importante, particularmente en lo que se refiere al tercer volumen de *El Capital,* en el que Engels realizó amplios cambios y añadidos a lo que Marx escribió [25] .

En este caso al menos, podemos saber exactamente lo que Marx escribió con su propia mano, y lo mismo se puede decir de la mayoría de sus textos. Durante mucho tiempo Jenny Marx, su esposa, hizo copias en limpio de su endiablada letra, pero por lo que podemos saber no efectuó ninguna adición propia. Hay, sin embargo, una excepción notable: al parecer realizó su propia contribución, pequeña pero no insustancial, al manuscrito de su marido para el *Manifiesto Comunista* [26] .

Con respecto a los numerosos artículos periodísticos que Marx escribió para el *New York Daily Tribune,* a veces es difícil distinguir con precisión la parte escrita por Engels, particularmente en lo que se refiere a su formulación en inglés. Por fortuna, los estilos de escritura de Marx y Engels diferían de un modo fundamental, lo que hace más fácil determinar de qué artículos es autor Marx esencialmente.

La intención de este libro no es sólo proporcionar una imagen lo más completa posible de Marx y, sobre todo, de su trabajo. También es atraer a los lectores a las obras de Marx, que era un escritor apasionante, a veces brillante, a veces cuidadosamente inquisitivo, a menudo polémicamente agudo, y en ocasiones áspero, parcial o irreflexivo. El repertorio de sus conocimientos, así como sus marcos de referencia, era muy amplio.

Los textos de Marx han sido mi tema de lectura durante más de cincuenta años. En 1965 publiqué mi primera selección de escritos de su juventud, *Människans frigörelse* [La emancipación de la humanidad], y tres años después un libro sobre el joven Marx, *En värld att vinna* [Un mundo que ganar]. Durante la década de 1970 me concentré en la filosofía de Engels y

su relación con el desarrollo científico e ideológico del siglo XIX. El resultado fue un trabajo en dos volúmenes publicado en 1977: *Motsatsernas spel* [El juego de las contradicciones].

Durante los años que han pasado desde entonces, he vuelto de vez en cuando a problemas pendientes sobre Marx y Engels, sobre el marxismo, el socialismo y el comunismo. En 2003 publiqué, junto con Björn Linnell, una selección de textos esenciales de Marx.

El libro que el lector tiene ahora en sus manos es el más extenso que he escrito sobre Marx. En principio trato de cubrir todas las cosas importantes que Marx escribió. En ese contexto, antes de dar cuenta de los contenidos del libro, puede ser razonable decir algo sobre el camino más apropiado para entrar en el mundo de las ideas de Marx. Estas recomendaciones son, naturalmente, muy personales.

El mejor comienzo es la deslumbrante primera sección del *Manifiesto Comunista.* Aunque todo él está marcado por los problemas de la década de 1840, por los sueños de futuro y especialmente por las disputas entre las diversas facciones de la izquierda, es como si ese preludio estuviera escrito para nuestra propia época.

Después de eso, convendría seguir con los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Marx pronto abandonó las ideas sobre la naturaleza humana que presentaba allí, pero mantuvo las ideas cruciales sobre cómo debería ser la vida humana y qué impide que sea así en la sociedad capitalista.

El mejor camino hacia su gran teoría de la sociedad pasa seguramente por su pequeño folleto *Value, Price and Profit,* que originalmente corresponde a unas conferencias que pronunció para los miembros londinenses de la Asociación Internacional de Trabajadores –la famosa Primera Internacional– cuyo tono comenzó pronto a establecer él mismo. Al mismo tiempo completaba el primer volumen de *El Capital,* y las conferencias son una introducción de fácil acceso a varias de sus ideas principales contenidas en él.

Desde ahí debería quedar expedito el camino hacia *El Capital,* esa notable y poderosa fundamentación de su teoría, eternamente incompleta como la Sagrada Familia de Gaudí. Los *Grundrisse* también quedan así al alcance del lector, como todo lo que Marx dejó escrito en forma de libros, anotaciones, artículos periodísticos, extractos y cartas, cuya lectura debería constituir un placer, además de una aventura intelectual emocionante.

Si logro contagiar a alguno de mis lectores ese amor por la aventura quedaré satisfecho.

Una guía para este libro

El primer capítulo describe brevemente los antecedentes históricos de la vida de Marx: el camino de las revoluciones industrial y política, desde finales del siglo XVIII a la época en que la electricidad transformó el mundo y se empezaron a asentar los partidos socialdemócratas.

Los cuatro capítulos siguientes cubren la vida de Marx hasta las revoluciones de 1848-1849. Se ocupan primero de su infancia y juventud hasta su matrimonio con la baronesa Jenny von Westphalen y su abandono de Alemania.

Después de eso es París, la capital del siglo XIX, la que se convertirá en fragua y crisol, tanto para la joven familia como para este estudio. Durante la década de 1840 era un entorno magnífico, y el joven Karl se familiarizó allí con el lujo y la pobreza, con los más elegantes salones y con los rincones oscuros donde los trabajadores rebeldes se reunían y urdían planes insidiosos. En aquel ambiente también dio inicio al gran proyecto que acabaría recibiendo el nombre de *El Capital.*

Pero los espías de la policía alemana (o, más exactamente, prusiana) seguían su rastro todo el tiempo, y finalmente fue deportado de París y se vio obligado a refugiarse en Bruselas, una ciudad mucho menos entretenida. Junto a su nuevo amigo Friedrich Engels creó allí un pequeño centro rebelde y pronto entraron en contacto con gente de ideas afines en Londres, que les encargó la tarea de elaborar un programa para la Liga Comunista recientemente creada. Engels escribió un boceto para el *Manifiesto Comunista,* pero fue Marx quien completó el texto y le dio su brillante formulación estilística.

El *Manifiesto* comenzó a difundirse justo cuando estalló una revolución largamente presentida, primero en París y luego en muchas otras ciudades de Europa. Marx pudo haber regresado triunfalmente a París, pero no era allí donde más se necesitaban sus dotes sino en Colonia, donde también estaba en pleno apogeo la rebelión. Allí se convirtió en un célebre

periodista, odiado por unos y admirado por otros; pero también esta vez actuó la vigilante censura y cerró su diario, la *Nueva Gaceta Renana,* o *Neue Rheinische Zeitung.* Como siempre, la única arma empleada por Marx fue la palabra, en columnas periodísticas o en otras publicaciones revolucionarias. Su amigo Engels, en cambio, probó suerte en las barricadas; pero la revolución pronto fue sofocada y triunfó la reacción.

Ahora sólo había un país europeo en el que Marx pudiera buscar refugio: Gran Bretaña. En Londres iba a transcurrir el resto de su vida y de la de su familia. Los capítulos restantes del libro tratan de sus actividades allí, siguiendo una exposición más temática que cronológica.

Pero los primeros años terriblemente oscuros y duros en Londres merecen una descripción particular. Le agobiaban los problemas financieros y su supervivencia dependía de un flujo constante de dinero de Engels, que ahora trabajaba en la empresa familiar Ermen & Engels en Salford, en las afueras de Mánchester. Pero el dinero de Engels no pudo evitar que varios de los hijos de Marx enfermaran y murieran. Para Jenny y Karl Marx, el dolor fue terrible.

La situación no mejoró con el más que probable devaneo de Karl con la doncella de la familia, Helene Demuth, a espaldas de su esposa. El resultado fue un hijo, inmediatamente entregado a una familia adoptiva.

Durante esos años Marx trató de continuar trabajando como periodista y escritor. Sus artículos para periódicos y revistas, en particular su colaboración con el *New York Daily Tribune,* tienen aquí su propio capítulo. Engels tuvo que suplirle a veces, al estar el propio Marx ocupado con su gran proyecto de *El Capital,* por más que fuera él quien escribió la mayoría de esos artículos, que llevan su marca indiscutible; por otra parte, a menudo se trata de un magnífico periodismo y una fuente importante para todo aquel que quiera conocer cómo valoraba concretamente los acontecimientos de su época. La imagen de Marx y su obra estaría incompleta si se dejaran de lado esos artículos.

Sin embargo, la columna vertebral de su obra fue su labor en una gran teoría de la sociedad, cuyo primer gran ejemplo es un manuscrito de más de 700 páginas que redactó rápidamente durante unos pocos meses a finales de la década de 1850, entusiasmado por una crisis económica internacional que daría lugar, a su juicio, a la revolución social. Ese manuscrito, parcialmente caótico pero en largas secciones extremadamente profundo y a veces muy brillante y totalmente original, es conocido ahora como los *Grundrisse*

[Elementos fundamentales (para la crítica de la economía política)], y le dedicaremos una exposición detallada.

Pero el propio Marx estaba insatisfecho de la forma abierta de los *Grundrisse* y decidió emprender una exposición significativamente más austera, que acabó convirtiéndose en *El Capital* y cuyo primer volumen se publicó en 1867. Marx nunca llegó a completar los restantes, y fue Engels quien, tras la muerte de Marx, puso a punto la edición de los volúmenes II y III disponiéndolos a su modo, en particular el último. Ahora existe una edición crítica de los textos de Marx, con lo que se ha hecho posible establecer comparaciones. Las diferencias, como veremos, son significativas.

El Capital ha sido y es objeto de una enorme cantidad de bibliografía, contraponiéndose a menudo sus diversas interpretaciones. Aquí se ilustrará de la manera más completa posible esa diversidad, indicando al mismo tiempo mis propias preferencias. El capitulo sobre *El Capital* es el más extenso, y quizá también el más intenso del libro. Los lectores fatigados pueden al menos gozar de la oportunidad de tomarse un descanso en la última sección del capítulo, «La obra maestra desconocida».

No cabe pensar a Marx sin Engels, ni a Engels sin Marx. En la bibliografía sobre ellos, el tema de las diferencias y las similitudes es extremadamente controvertido. A veces se presentan como gemelos intelectuales, y a veces se dice que Engels malinterpretó totalmente a su amigo. Aquí intento dar una respuesta matizada. Eran dos personalidades claramente diferentes unidas por una larga y profunda amistad, complicada por la dependencia financiera de Marx; por otro lado, Engels nunca cuestionó que el pensador e investigador incomparable era Marx. Sus intereses científicos sólo en parte coincidían; Marx conocía bien la ambición de Engels de crear un tipo de filosofía que dio como resultado obras como el *Anti-Dühring* y *Dialéctica de la naturaleza* , pero esos textos no afectaron apenas a su propio trabajo. Por otro lado, como veremos, algunas notas periféricas en *El Capital* tuvieron consecuencias no pretendidas, tanto para lo que escribió Engels como para toda la historia posterior. Fue también Engels quien, sobre todo, consiguió transmitir la herencia común una vez muerto Marx. Lo hizo con reverencia y al mismo tiempo a su modo.

Marx y la política es otro capítulo por derecho propio. Fue políticamente activo durante varios periodos importantes de su vida; por otra parte, para él la política sólo era una forma del contenido real de la sociedad, la forma en

que las sociedades de clase creaban y distribuían los recursos. El poder político era una confirmación y un refuerzo de las relaciones básicas de poder; pero también es el terreno en el que la gente toma conciencia de sus propios intereses contrapuestos.

Una comprensión fundamental de Marx explica por qué, en su actividad política, a veces aparece como un hombre con vocación de consenso que quiere unir a la izquierda radical, y a veces como un polemista cáustico que reprende a quienes tienen opiniones distintas de las suyas. En la Internacional logró escribir programas que satisfacían un amplio espectro de percepciones sobre cómo debía cambiarse la sociedad; pero, cuando se agudizan las controversias entre sus seguidores y los anarquistas de Bakunin, se apresta nuevamente al combate, hasta el punto de preferir sacrificar la organización antes que aceptar componendas. Al principio saludó a la Comuna de París de 1871 con desconfianza, que pronto se transmutó en entusiasmo. Seguía el desarrollo de la socialdemocracia alemana con cierta ambivalencia: su crítica del primer programa del partido era despiadada, pero se hizo crucial para el futuro.

En el capítulo sobre su política, la vida y la obra de Marx se ilustran en sus diversas facetas; la gran pregunta que queda aún por plantear es: ¿cuál es la relación entre Marx y lo que se denomina «marxismo»? La respuesta requiere una breve exposición de la variada historia del marxismo, que nos hace ver que Marx no era un constructor de sistemas, como aseguraban tanto los líderes socialdemócratas alemanes como Lenin. Siempre estaba en movimiento, nunca satisfecho con los resultados que había alcanzado, guiado por lo que él mismo llamaba una pista.

Al mismo tiempo, se puede reconocer en buena medida su actitud hacia quienes no pensaban como él en el movimiento que inspiró. Podía ser implacable en sus polémicas, expulsando a los disidentes de organizaciones en las que su influencia era decisiva, aunque no siempre fue así; también podía esforzarse por alcanzar compromisos, aunque el diálogo no era su medio natural. Defendía sus propias posiciones con indefectible fuerza y energía.

Sin embargo, es precisamente esa fuerza y energía lo que hace de Marx uno de los grandes clásicos vivos, un clásico que debe ponerse al día constantemente, en especial en una época marcada por un capitalismo despiadado. Marx es el maestro de la obra incompleta y del extracto, así como el perdurable modelo de crítico social, tanto en las distancias cortas

del periodismo como en el largo espectro de *El Capital*. Tampoco a él debemos examinarlo acríticamente. Lo sobresaliente, al igual que lo menos defendible –sí, incluso lo más objetable–, deben ser contemplados bajo ese prisma, lo que sólo puede suceder con una minuciosa exposición de sus logros. Historia, exposición y análisis deben amalgamarse en una totalidad.

La nostalgia no es una emoción adecuada para estudiar a Marx. Lo necesitamos para el presente y para el futuro.

[1] Lankester aparece en la novela del antropólogo social Robert Briffault *Europa: a novel of the days of ignorance* (Nueva York, Scribner, 1935, p. 234). Como novelista, una característica de Briffault era la de hacer que ciertas personas reales aparecieran con intervenciones casi auténticas. Conoció personalmente a Lankester, y compartía con él su profunda fascinación por Marx. Esa cita, como es lógico, carece de valor como fuente, pero nos dice algo muy típico con respecto a lo opinión que tenían de Marx notables intelectuales de la época, especialmente en Gran Bretaña. Lewis S. Feuer, «The Friendship of Edwin Ray Lankester and Karl Marx: The Last Episode in Marx's Intellectual Evolution», *Journal of the History of Ideas* 40, n.º 4 (1979), aborda la relación entre Lankester y Marx.

[2] Jacques Derrida, *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (París, Galilée, 1993); en cast.: *Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (Madrid, Trotta, 2012).

[3] Étienne Balibar, *La philosophie de Marx* (París, Éditions La Découverte, 1993); en cast.: *La filosofía de Marx* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2000). La posición de Balibar es interesante; en su juventud estuvo muy cerca de Louis Althusser, pero cuando publicó ese libro sobre la filosofía de Marx había profundizado en un campo al que el propio Marx no había dedicado gran atención, en concreto el nacionalismo y el racismo. Junto con el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein escribió el interesantísimo texto *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Londres, Verso, 1991); en cast.: *Raza, nación y clase* (Madrid, IEPALA, 1991).

[4] John Cassidy, «The Next Thinker: The Return of Karl Marx», *The New Yorker,* 20 de octubre de 1997. Juicios parecidos fueron formulados por aquel entonces por el marxista estadounidense Marshall Berman en *Adventures in Marxism* (Londres, Verso, 1999), en cuya última página (269) se lee: «De pronto, lo icónico parece más convincente que lo irónico; esa presencia barbuda clásica, el ateo como profeta bíblico, ha vuelto justo a tiempo para entrar en el milenio» [en cast.: *Aventuras marxistas* (Madrid, Siglo XXI, 2017), p. 236]. Sobre el fenómeno mismo, véase Randy Martin, *On Your Marx: Rethinking Socialism and the Left* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001), en particular p. 229. Hasta el economiza y político indobritánico Meghnad Desai estaba dispuesto a hablar en aquel momento del regreso de Marx; véase Meghnad Desai, *Marx's Revenge: The Resurgence of Capitalism and the Death of Statist Socialism* (Londres, Verso, 2002).

[5] «Marx the Millennium's "Greatest Thinker"», *BBC News Online,* 1 de octubre de 1999, bbc.co.uk .

[6] Sobre Soros, Eric Hobsbawm, *How to Change the World: Marx and Marxism, 1840-2011* (Londres, Little & Brown, 2011), p. 6 [en cast.: *Cómo cambiar el mundo: Marx y el marxismo, 1840-2011* (Barcelona, Crítica, 2012)]. Un político que ha atraído mucha atención en los últimos años, el antiguo ministro de Finanzas griego Yanis Varoufakis, también se refirió a la actualidad de Marx. La era actual necesita a Marx por su visión de que el capitalismo no es principalmente injusto sino irracional, dice. El capitalismo condena a generaciones enteras al desempleo y convierte a los

capitalistas en autómatas llenos de ansiedad; crea el «déficit democrático», que él pretende esclarecer con ayuda de Marx, del deseo liberal de diferenciar la política de la economía. Pero Varoufakis no es un admirador acrítico de Marx. Dice que la era actual puede aprender de los errores de Marx, tanto del fallo de no advertir a sus seguidores que no acumularan su propio poder injusto como de su pretensión de crear una teoría matemáticamente exacta a partir de algo que, en su opinión, es imposible de cuantificar: el trabajo concreto. Véase Yanis Varoufakis, «How I Became an Erratic Marxist», *Guardian,* 18 de febrero de 2015. El excelente artículo de Rahel Jaeggi, «Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch im Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik», *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2013), explica cómo la crítica actual del capitalismo, a menudo cargada de clichés, podría afinarse desde los puntos de vista marxianos.

[7] Thomas Piketty, *Le Capital au XXI e siècle* (París, Seuil, 2013), pp. 29 y *passim;* en cast.: *El capital en el siglo XXI* (Barcelona, RBA libros, 2015).

[8] Göran Therborn, *The Killing Fields of Inequality* (Cambridge, Polity Press, 2013); en cast.: *Los campos de exterminio de la desigualdad* (México, Fondo de Cultura Económica, 2016).

[9] Göran Therborn, *From Marxism to Post-Marxism?* (Londres, Verso, 2008); en cast.: *Del marxismo al posmarxismo* (Madrid, Akal, 2014).

[10] John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (Nueva York, Monthly Review Books, 2000); en cast.: *La ecología de Marx: Materialismo y naturaleza* (Barcelona, El Viejo Topo, 2004). Sobre Foster, véase más adelante («La tesis doctoral», cap. 3; «Encuentro con las ciencias naturales» y «La cantidad se convierte en calidad», cap. 12).

[11] Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate* (Nueva York, Simon & Schuster, 2014), p. 177; en cast.: *Esto lo cambia todo: El capitalismo contra el clima* (Barcelona, Paidós, 2015).

[12] Guy Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class* (Londres y Nueva York, Bloomsbury Academic, 2011); en cast.: *El precariado. Una nueva clase social* (Barcelona, Pasado y Presente, 2013). Véase también Guy Standing, *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens* (Londres y Nueva York, Bloomsbury Academic, 2014), sobre posibles soluciones [en cast.: *Precariado. Una carta de derechos* (Madrid, Capitán Swing, 2014)].

[13] Sobre la metáfora del opio, véase *infra,* «La filosofía del derecho de Hegel, la cuestión judía y el análisis de lo místico», cap. 3.

[14] Sobre los planes de Eleanor Marx para una biografía de su padre, véase Rachel Holmes, *Eleanor Marx: A Life* (Londres, Nueva Dehli, Nueva York y Sídney, Bloomsbury, 2014), pp. xv-xvii y 195 y ss. Sus notas han sido publicadas en la lengua original varias veces, por ejemplo en Hans Magnus Enzensberger (ed.), *Gespräche mit Marx und Engels* (Fráncfort del Meno, Insel Verlag, 1973); en cast.: *Conversaciones con Marx y Engels* (Barcelona, Anagrama, 2009).

[15] Franz Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens* (Leipzig, Leipziger Buchdruckerei, 1918); en inglés: *Karl Marx: The Story of His Life* (Nueva York, Covici, Friede, Inc., 1935); en cast.: *Karl Marx: Historia de su vida* (Barcelona, Grijalbo, 1984).

[16] La biografía de Gemkow ha conocido cuatro ediciones, la última de ellas en 1975; véase Heinrich Gemkow, *Karl Marx: eine Biographie* (Berlín, Dietz, 1975); en cast.: *Carlos Marx. Biografía completa* (Buenos Aires, Cartago, 1975).

[17] Elster escribió también un estudio más extenso de Marx, con el expresivo título *Making Sense of Marx* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985). Otro representante del marxismo analítico es Melvin Rader, *Marx's Interpretation of History* (Nueva York, Oxford University Press, 1979). El libro *Karl Marx's Theory of History* , del filósofo británico Gerald Cohen, probablemente sea, sin embargo, el que más atención ha obtenido dentro de la tradición del marxismo analítico; véase *infra,* «Base y superestructura», cap. 10 [en cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* (Madrid, Siglo XXI, 1986)]. También se cuenta a veces entre ellos al sociólogo estadounidense Erik Olin Wright, que ha escrito cosas interesantes sobre el concepto de clase; véase E. O. Wright, *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).

[18] Sobre el apetito literario de Marx, véase Jonathan Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life* (Nueva York y Londres, Liveright, 2013), p. 489; sobre sus montones de manuscritos, véanse las pp. 487-488 [en cast.: *Karl Marx. Una vida decimonónica* (Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018)].

[19] Nello Ajello, *Il lungo addio: intellettuali e PCI dal 1958 al 1991* (Roma-Bari, Laterza, 1997) es un valioso informe sobre el desarrollo y disolución del Partito Comunista Italiano.

[20] Stefano Petrucciani, *Marx* (Roma, Carocci editore, 2009).

[21] S. Petrucciani, *A lezione da Marx: nuove interpretazioni* (Roma, manifestolibri, 2012).

[22] *Karl Marx zur Einführung* (Hamburgo, Junius, 2007), de Rolf Peter Sieferle, es otra introducción en alemán; es un libro sólido, informado, pero innecesariamentre detallado y un poco aburrido.

[23] Para más detalles, véase Ingo Elbe, «Die Beharrlichkeit des "Engelsismus": Bemerkung-en zum "Marx-Engels-Problem"», *Marx-Engels-Jahrbuch 2007* (Berlín, Akademie Verlag, 2008), pp. 92-105.

[24] Un artículo sobre las deficiencias a menudo ideológicamente condicionadas de los primeros volúmenes de MEGA es Rolf Dlubek, «Die Entstehung der zweiten Marx-Engels-Gesamtausgabe im Spannungsfeld von legitimatorischem Auftrag und editorischer Sorgfalt», *MEGA-Studien Journal 1994/1* (Ámsterdam, International Institute of Social History, 1994), pp. 60-106.

[25] Sobre la edición de Engels de los volúmenes II y III de *El Capital,* véase Regina Roth, «Die Herausgabe von Band 2 und 3 des *Kapital* durch Engels», *Marx-Engels Jahrbuch 2012-213* (Berlín, Akademie Verlag, 2013), pp. 168-182.

[26] Sobre las posibles contribuciones de Jenny Marx al *Manifesto,* véase *infra,* «Un catecismo se convierte en un manifiesto», cap. 7.

2

LA ERA DE LAS REVOLUCIONES

La Revolución Industrial

En muchos aspectos, Karl Marx fue un hijo de la Revolución francesa de 1789; pero fue otra revolución, más lenta pero aún más arrolladora, la que marcaría por encima de todo su vida y sus obras: la Revolución Industrial.

El término *revolución industrial* fue ideado por los pensadores socialistas a principios del siglo XIX. El radical francés Louis Auguste Blanqui fue, por lo que sabemos, la primera persona en usarlo para designar toda una época, y Friedrich Engels asumió su uso en su libro de 1845 sobre la situación de la clase trabajadora en Inglaterra. Hoy día la Revolución Industrial forma parte de todos los libros de historia.

Pero el simple hecho de llamarla revolución puede oscurecer su significado preciso. Las imágenes de las revoluciones políticas dictan sus interpretaciones: barricadas y formaciones de batalla dominan la escena. Pero para la escuela de pensamiento en la que Marx dejaría su impronta, el proceso de industrialización fue la revolución más absoluta –fundamental, de hecho–, de otro tipo.

La industrialización, a diferencia de las revoluciones políticas, no tiene fecha de nacimiento. Es un proceso que sólo cabe distinguir después de que alcanzara cierta envergadura. Tuvo sus inicios en Inglaterra, Escocia y Gales durante la segunda mitad del siglo XVIII y requirió una larga serie de requisitos previos, como la expansión de la cría de ovejas y la producción de lana y la sobrepoblación del campo, así como una serie de innovaciones tecnológicas, especialmente la máquina de vapor [1] . Se estableció así la infraestructura necesaria: primero los canales, y luego, al cabo de unas décadas en el siglo XIX, los ferrocarriles, construidos para el transporte tanto de carga como de personas [2] . Las poblaciones donde se ubicó esa producción comenzaron a crecer rápidamente, y a continuación las ciudades

vecinas; se construyeron fábricas dondequiera que hubiera energía para hacerlas funcionar, y el carbón que se empleaba como combustible originó rápidamente la destrucción del medio ambiente a una escala nunca vista. Pero las ruedas giraban cada vez más veloces y la productividad aumentaba, creando un nuevo tipo de riqueza, más expansiva pero también más arriesgada, que las grandes propiedades de la aristocracia o el saqueo del colonialismo. Periodos de brillante éxito económico iban seguidos por crisis en las que lo producido quedaba almacenado sin venderse, y muchos de los nuevos ricos se arruinaban. Pero los que superaban la prueba salían de la crisis fortalecidos, con recursos suficientes para hacer uso de nuevas tecnologías; la incesante reorganización de la sociedad ayudaba a los propietarios afortunados a disfrutar de los resultados de una producción cada vez más eficiente.

El algodón fue el producto que impulsó la industrialización en Gran Bretaña. La materia prima llegaba desde plantaciones cada vez más vastas en Norteamérica, donde gente secuestrada en África trabajaba en las condiciones inhumanas de la esclavitud. La humedad del clima británico resultaba ideal para la manufactura del algodón, y las máquinas requeridas para el procesamiento eran relativamente baratas. Los británicos, que poco antes importaban tejidos de algodón de la India, dominaron pronto todo el mercado mundial.

Unas décadas después comenzó la producción moderna de hierro; más pesada, más costosa, pero brillantemente eficiente en comparación con técnicas anteriores. Ahora Bélgica y Francia –y muy pronto Alemania y Estados Unidos– entraban en la competencia. En algunos lugares la industrialización se convirtió en un interés de Estado.

El hierro era producido sólo excepcionalmente para su consumo: para las necesidades del hogar se compraban clavos y utensilios de cocina, pero rara vez vigas de hierro. La industria siderúrgica proporcionaba bienes de capital. De principio a fin, su expansión estuvo asociada a los ferrocarriles, que dejaron su huella en el siglo XIX. La gente hablaba de la manía del ferrocarril; su ritmo de expansión fue increíble. En 1830 había sólo unos treinta kilómetros de vías férreas, principalmente la línea Mánchester-Liverpool; una década más tarde, 7.200 kilómetros. En 1859 esa distancia se había más que quintuplicado, y siguió ampliándose hasta que gran parte del mundo quedó vinculada por vastas redes ferroviarias.

Pero no fue sólo el ferrocarril lo que volvió importante al hierro. El mundo se deleitaba en enormes construcciones de hierro como los puentes, siendo la Torre Eiffel erigida para la Feria Mundial de 1889 la mayor gloria del género.

Los barcos de vapor eran otro producto típico de la Revolución Industrial que cambiaría radicalmente el transporte de mercancías y personas. El telégrafo era otro. Con él se podían enviar rápidamente mensajes de un lugar a otro y de un país a otro. Antes, los viajes a caballo habían sido el medio de transporte más rápido para personas y mensajes; ahora, los caballos habían quedado desesperadamente atrás.

Los periódicos también experimentaron un gran desarrollo con los nuevos métodos de comunicación. Con la invención de la prensa rotativa, a partir de 1846 se pudo imprimir cada vez más en menos tiempo. Esas innovaciones técnicas interactuaron entre sí, reorganizando no sólo el mundo físico, sino también las reflexiones y sentimientos de las personas. A lo largo del siglo XIX, la prensa ganó un poder inédito sobre las mentes.

Allí donde la industrialización avanzaba, no sólo traía consigo nueva maquinaria, nuevas formas de comunicación y nuevos productos; también transformaba las sociedades. Su consecuencia más revolucionaria fue la producción de dos nuevas clases sociales: los capitalistas industriales y los trabajadores fabriles.

El capitalismo no nació con la industria. El capital mercantil desarrollado anteriormente estaba parcialmente vinculado con los viajes combinados de descubrimiento y conquista desde Europa. Se volvió rentable invertir dinero en exportaciones de productos nacionales e importaciones de bienes exóticos muy codiciados; se constituyeron empresas, a menudo bajo la dirección del Estado pero con socios individuales. Se acumularon así grandes riquezas, que se invirtieron en nuevos proyectos en una espiral cada vez mayor.

Pero si el capital mercantil se aventuraba invirtiendo en el comercio, el capital industrial buscaba beneficios, desde un principio, en la producción. Era una multitud bastante abigarrada la que se embarcó en la competencia: desde burgueses ya prósperos a meros aventureros. Las operaciones eran arriesgadas, y muchos quebraron en las sucesivas crisis. Aun así, poco a poco fue cristalizando una clase social que, pese a la competencia interna, era capaz de formar un frente unido contra otras clases sociales. Con

disgusto y temor, la vieja aristocracia terrateniente observaba cómo aquellos recién llegados no sólo creaban fábricas e inundaban el mercado con nuevos productos, sino que también se adueñaban de un poder económico cada vez mayor. Con ese poder iba creciendo su influencia política y sus exigencias de obtener una parte de los privilegios de los terratenientes.

La otra clase social a la que la burguesía tenía que enfrentarse era la de los obreros fabriles. La mayoría de los trabajadores industriales eran antiguos campesinos privados de tierras, pero también había una creciente proporción de artesanos que habían perdido sus medios de sustento en la lucha contra los productos industriales baratos. Multitudes rápidamente crecientes de mujeres, hombres y niños se incorporaron a la industria. Como sus patronos, representaban algo nuevo en la historia.

Para asegurarse los beneficios de la producción, los capitalistas industriales tenían que minimizar los salarios de sus trabajadores. Lo ideal era que estos trabajaran tantas horas como fuera posible, por lo mínimo, una remuneración que meramente garantizara su propia supervivencia y la de sus hijos. Pero con el desarrollo tecnológico se podía producir más en periodos más cortos. Al principio, muchos trabajadores vieron aquel desarrollo de la maquinaria como una amenaza para su empleo y destruían las máquinas con mazas y otros instrumentos; pero aquella acometida fue en vano y pronto encontraron una táctica mucho más eficaz. Se unieron en lo que podrían llamarse los primeros sindicatos (o, si se prefiere, el embrión de los primeros partidos obreros). Aquellos trabajadores fueron llamados «cartistas», por la lista (o carta) de reivindicaciones en torno a la que se unían. Su éxito fue limitado, y sus ambiciones de crear una nueva sociedad se vieron frustradas. Pero el modelo de solidaridad que representaban sobrevivió y, a pesar de la intensa resistencia de los patronos, los trabajadores de vez en cuando tuvieron éxito en la obtención de algunas reivindicaciones [3] .

Las terribles condiciones en que vivían y trabajaban los obreros industriales también despertaron la consternación de muchos observadores. En particular Mánchester –el centro de la industria algodonera– era un lugar de peregrinación para una corriente de viajeros que, con alarma e indignación, contemplaban lo que pensaban que podía ser el futuro para toda la humanidad si no se tomaban medidas radicales. En 1845 Benjamin Disraeli, quien pronto destacaría como líder del partido conservador *(Tory),* escribió una novela inspirada en sus observaciones de Mánchester titulada

Sybil: Or the Two Nations, en la que describía vívidamente las diferencias evidentes entre los barrios marginales en que vivían los trabajadores y la riqueza de las clases propietarias. El remedio que proponía era una sociedad en la que todos se incorporaran a una unidad orgánica con jerarquías naturales, sin que nadie tuviera que vivir en la miseria o disfrutara de una riqueza escandalosa.

Otro viajero crítico fue el autor escocés Thomas Carlyle, quien culpó a la miseria de la ciudad de la desintegración de todas las relaciones humanas naturales, sustituidas por el dinero como único vínculo, lo que él llamaba «the cash nexus». Lo que debería haber sido milagroso –gente que disponía de la ayuda de máquinas– estaba produciendo en cambio inmundicia y desdicha [4] .

Los residentes en Mánchester también escribieron sobre su ciudad. James Phillips Kay, un médico del gobierno que tenía que hacer frente a diario a aquella pobreza, describió con detalle las condiciones laborales y sanitarias y las amenazas para la salud en las fábricas y los barrios marginales. Friedrich Engels siguió sus pasos, pero más adelante nos detendremos en sus contribuciones a la cuestión [5] .

Las graves condiciones de trabajo también llamaron la atención de las autoridades gubernamentales. El Parlamento británico aprobó una legislación que reducía la jornada laboral a diez horas. Los capitalistas industriales lucharon con uñas y dientes contra la reforma, pero se llevó a cabo y no dio lugar al colapso de las industrias; por el contrario, se convirtió en un estímulo para acelerar aún más el desarrollo tecnológico y que se pudiera producir más en una cantidad menor de tiempo.

El siglo XIX en el que vivió Karl Marx fue tan revolucionario y cambió tan rápidamente como las décadas que cerraron el siglo XX y abrieron el XXI. Entonces, como ahora, a la gente le resultaba difícil acostumbrarse a todas las novedades.

Reorganización de las ciencias…

El verbo latino *revolvo,* del que deriva nuestra palabra «revolución», en realidad significa «retroceder», es decir, volver a ocupar una posición

anterior. En la Edad Media y en los siglos XVI y XVII, la palabra «revolución» se usó para referirse a los movimientos constantemente repetidos de los planetas.

En el siglo XVIII se añadió un significado completamente nuevo. Ahora la revolución significaba un cambio profundo. Fue en ese sentido en el que la gente empezó a hablar de una revolución en las ciencias, con figuras como Copérnico, Galileo, Kepler y Newton, quienes reemplazaron la antigua concepción del mundo por una nueva. De la historia de la ciencia, el nuevo significado de la palabra pasó a la política.

Las ciencias naturales han seguido revolucionándose sin cesar desde entonces, pero la designación «revolución científica» ha quedado reservada principalmente para los cambios producidos en los siglos XVI, XVII y tal vez el XVIII [6] .

En el umbral del siglo XIX, la mecánica que Newton había desarrollado un siglo antes se perfeccionó. Poco más o menos en la misma época, a la química le dio una base completamente nueva el científico francés Antoine Lavoisier, quien descubrió que la oxigenación es crucial para el proceso de combustión, tanto en las sustancias orgánicas como en los organismos vivos. Las determinaciones cuantitativas reemplazaron a las antiguas, meramente cualitativas. La química se convirtió en una de las grandes ciencias del siglo XIX. Transformó la agricultura, se convirtió en la base para la industria de los tintes y fue crucial para gran parte del desarrollo de la medicina, en especial la farmacología. Para muchos, proporcionó una nueva base para la filosofía de la vida y la concepción del mundo: ¿no era todo, en última instancia –incluido el pensamiento–, un proceso químico?

En física, el principio de conservación de la energía –llamado en un principio ley de la constancia o persistencia de la fuerza– creó un gran revuelo a mediados de siglo. En pocas palabras, venía a decir que lo que entonces se entendían como fuerzas fundamentales de la naturaleza podían convertirse una en otra. El movimiento mecánico, la electricidad, las reacciones químicas y el calor quedaron así vinculados en un sistema en equilibrio. El físico alemán Rudolf Clausius despertó aún más asombro en 1850 cuando mostró que el calor nunca puede convertirse totalmente en movimiento, con lo que quedó refutada la posibilidad de un móvil perpetuo. Los procesos naturales que se desarrollan en el universo hacen crecer inexorablemente su entropía, lo que significa que tiende asintóticamente a un estado en el que la distribución uniforme de la energía imposibilitaría

cualquier transformación ulterior (muerte térmica o entrópica). De hecho, el Segundo Principio de la Termodinámica surgió, en plena Revolución Industrial, como una explicación empírica del funcionamiento de las máquinas térmicas, que parecían obedecer una determinada ley, según la cual, para producir trabajo mecánico, era necesario aportar energía adicional (el combustible), siempre mayor que la cantidad de trabajo obtenido. Para quienes entendían el desarrollo como un proceso de avance sin fin, esta verdad era difícil de tragar. El sol se apagará y todos los logros de la humanidad serán en vano. Los pesimistas, en cambio, experimentaron una aburrida satisfacción.

Igualmente espectacular, pero más rico en consecuencias prácticas, fue el rápido desarrollo del conocimiento sobre la electricidad. Ya en 1820 el físico danés Hans Christian Ørsted había descubierto que una corriente eléctrica creaba un campo magnético, sentando las bases de la teoría del electromagnetismo. El físico inglés Michael Faraday fue más allá, al exponer los principios tanto para la dinamo como para el motor eléctrico o, en términos más simples, cómo el movimiento se convierte en electricidad y la electricidad en movimiento. También se convirtió en padre de la electrólisis al mostrar que los compuestos químicos –como el agua– podrían descomponerse con ayuda de la electricidad.

Estos avances científicos y muchos otros sentaron las bases de lo que generalmente se denomina la segunda revolución científica [7] . Comenzó al final de la vida de Marx –él mismo estaba fascinado por las aplicaciones que veía de la electricidad y de la nueva química– y culminó antes de la Primera Guerra Mundial. La electricidad fue su mayor triunfo: desde la transmisión de energía a grandes distancias hasta las bombillas que iluminaban ciudades, lugares de trabajo y hogares.

Hay una diferencia interesante entre la primera y la segunda revolución industrial. La primera no superó en modo alguno a la ciencia más avanzada de la época. El principio de la máquina de vapor se conoce desde la Antigüedad, y las innovaciones tecnológicas requeridas para la industria del algodón, la industria siderúrgica en sus comienzos y el comercio del carbón no suponían grandes avances científicos. En la segunda revolución, en cambio, la investigación y la tecnología se superpusieron, por lo que también se la ha llamado revolución tecnológica.

Los avances en biología y medicina desempeñaron un papel crucial en la concepción del mundo del siglo XIX. En el centro, por supuesto, estaba el libro de Charles Darwin *El origen de las especies* (1859). Hubo muchas teorías antes que la suya –de hecho, se remontan a la Antigüedad– que defendían que los animales y las plantas habían cambiado con el tiempo. El problema era cómo explicar ese cambio. En los siglos XVIII y XIX la gente buscaba modelos en general en la teoría científica más perfeccionada de su época, la mecánica, con lo que podía explicar cómo las nebulosas se convertían en planetas, como consecuencia de la fuerza de atracción gravitatoria. Pero los organismos vivos eran mucho más complicados.

Darwin emprendió una vía totalmente distinta, tomando como modelo para su explicación la cría de animales domésticos. Seleccionando ciertas características deseadas, los ganaderos desarrollaban razas que correspondían a sus deseos. Darwin habló de esto como una selección artificial, pero también imaginó la posibilidad de una selección natural. Organismos individuales de la misma especie difieren significativamente unos de otros; ciertas variaciones se adaptan mejor al medio ambiente, donde unos especímenes viven y otros sucumben. Los cambios podrían ocurrir a lo largo del tiempo de ese modo.

El origen de las especies creó una expectación enorme. Chocaba con la historia de la creación recogida en la Biblia, pero no respondía al estricto requisito científico de conformidad con las leyes; con Darwin, gobernaba el azar ciego [8] . Quienes se dejaron convencer, a menudo sacaban consecuencias para la humanidad y su mundo. Herbert Spencer, filósofo inglés que quería resumir todo el conocimiento humano en un sistema, había suministrado a Darwin la consigna «supervivencia del más apto» y aplicó la misma tesis a la sociedad humana; pero ahí la tesis pasaba de la descripción a la norma: los menos adecuados *debían* perecer; de hecho, la desaparición era para ellos un alivio. A partir de esas ideas se desarrolló en Estados Unidos un «darwinismo social» que veía la sociedad ideal como escenario para una competencia despiadada en la que sólo sobrevivía el más fuerte [9] .

Contra esta interpretación del darwinismo, socialistas y comunistas destacaban el rol que desempeñaba en su teoría la colaboración entre individuos. El anarquista ruso Piotr Kropotkin mantuvo que el desarrollo de la especie se daba a través de la ayuda mutua. Pensadores conservadores que aceptaban la tesis de Darwin sacaban conclusiones más pesimistas: los

humanos eran unos animales entre otros, y eso establecía límites para el tipo de sociedad en que podían convivir. Otros usaron a Darwin para apoyar ideas racistas. Darwin comparó el desarrollo de las especies con un gran árbol. ¿No podrían las razas humanas ser comparadas con pequeñas ramas que naturalmente se van separando? Razonamientos de este tipo tuvieron consecuencias desastrosas entonces, y aún siguen influyendo hoy día.

Pero Darwin no era toda la biología del siglo XIX. Antes que él, incluso, los investigadores alemanes Matthias Jakob Schleiden y Theodor Schwann habían mostrado que todos los seres vivos están formados por células. Otro alemán, Rudolf Virchow, dedujo enfermedades a partir de cambios en las células, convirtiéndose en el padre de la patología celular [10] . El químico francés Louis Pasteur demostró el papel de las bacterias en las enfermedades. La investigación se acercaba a las fronteras entre lo orgánico y lo inorgánico, lo vivo y lo muerto. Había biólogos que ya parecían vislumbrar la respuesta a la pregunta de los orígenes de la vida. Algunos afirmaron que habían creado células artificiales, y en ello seguimos todavía.

El conocimiento relacionado específicamente con los humanos, sus sociedades y su historia experimentó también un gran desarrollo. La psicología se creó como disciplina independiente a finales del siglo XIX, constreñida aún entre la filosofía y la biología, e incluso por la física [11] . La profundidad inconsciente del alma era algo de lo que se había hablado desde la época romántica, pero hasta comienzos del siglo XX no cobró forma con la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud [12] .

La sociología es hija del siglo XIX. Anteriormente, la sociedad había sido considerada sobre todo desde el punto de vista de la política. El concepto político de *estatus* ahora entró en el campo de la sociología. La colaboración y conflicto de los individuos en su vida cotidiana se convirtieron en un tema de estudio sistemático.

La estadística se volvió importante para el desarrollo de la sociología. Tenía raíces más antiguas, pero ahora se había vuelto más rigurosa a través del desarrollo del cálculo de probabilidades a principios del siglo XIX. El belga Adolphe Quetelet creó el concepto de *l'homme moyen* (el «hombre medio») y trató de entender la sociedad como un sistema planetario, del que el hombre medio constituía el centro de gravedad [13] .

La economía política –la teoría económica clásica– desempeñó un papel importante en un momento en que el capitalismo avanzaba victoriosamente

en Europa y el mundo. La tradición del libro de 1776 de Adam Smith, *La riqueza de las naciones,* fue retomada de forma independiente por David Ricardo; pero hacia finales del siglo XIX, la tesis central de Smith –que el valor de una mercancía dependía de la cantidad de trabajo almacenado en él– caía en desuso, considerándose crucial, en cambio, la relación entre la oferta y la demanda [14] . También la investigación histórica sufrió grandes cambios durante el siglo XIX. La antigua tradición de la crítica de las fuentes ganó claridad y concisión. La crítica textual realizó avances similares mediante grandiosas ediciones nuevas de textos clásicos y documentos históricos. El conocimiento del pasado se hizo más seguro al resultar mucho más accesibles las obras de grandes autores, compositores y artistas.

... y de la filosofía

Las ciencias se especializaron rápidamente durante el siglo XIX. Los campos de especialización se hicieron más pequeños, y se dibujaron nuevas fronteras entre esferas de autoridad. Lo que se perdía en amplitud se ganaba en profundidad.

Para la ciencia que había sido origen de casi todas las disciplinas modernas, la filosofía, la especialización planteaba un reto. La filosofía no tenía triunfos obvios a los que poder referirse. Los interrogantes de Platón y Aristóteles seguían en pie.

Immanuel Kant, el pensador del siglo XVIII que en muchos aspectos marcó la agenda de la filosofía decimonónica, tenía una sólida formación científica y declaró que los filósofos no debían hacer preguntas sobre la verdad de la ciencia avanzada, sino más bien investigar *por qué* era cierta. La mecánica se había construido de igual forma que la geometría, basándose en una serie de verdades obvias (axiomas) pero que tenían que ver con la realidad. Con su ayuda se podían calcular, por ejemplo, las trayectorias de proyectiles y cuerpos celestes.

La solución de Kant fue ver los fundamentos de la mecánica, como los de la geometría, en la propia comprensión del ser humano. Las categorías de la

comprensión eran también las de la realidad. La pregunta de qué es la realidad, más allá de nuestro conocimiento, carece de sentido.

Pero Kant también sostenía que había una realidad independiente de nosotros, y sus muchos seguidores pronto descubrieron que esto suponía un problema. La categoría de causa y efecto pertenecía a las categorías de comprensión, pero si había un mundo exterior que nos afectaba, ¿no debería ser de algún modo la causa de nuestro conocimiento?

Johann Gottlieb Fichte estaba entre los que argumentaban que no teníamos que concebir una realidad independiente de nosotros mismos. El mundo *es* nuestro conocimiento de él. Era una solución filosófica tan productiva como arriesgada, que dejaba el campo abierto para la especulación grandiosa y las modas pasajeras. Aquellos fueron los «años salvajes» de la filosofía alemana, en palabras del historiador de la filosofía Rüdiger Safranski. Se fusionaron parcialmente con una poderosa corriente romántica centrada en el anhelo y el sentimiento, la imaginación y la creación. De aquella situación notable surgió el filósofo Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, quien construyó un puente entre el arte y la biología. Sus éxitos iniciales fueron espectaculares e inspiraron a una generación de hombres y mujeres jóvenes en todos los campos, desde la composición literaria hasta la medicina. Uno de sus discípulos más destacados fue su esposa, Caroline Schlegel-Schelling, revolucionaria y amiga de Goethe. Cuando ella murió prematuramente, su esposo dejó de publicar libros.

Otro pensador ocupó el escenario alemán en su lugar: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Su trasfondo filosófico era el mismo que el de Schelling, pero también contaba con otras fuentes de inspiración como la teoría económica escocesa, más pegada a tierra. Schelling veía en el relámpago de la inspiración la principal fuente de conocimiento; para Hegel, era más bien un camino largo y agotador. Se convirtió en el filósofo del desarrollo por encima de todo.

Llamó a su método *dialéctica,* un concepto de la Antigüedad que denota el arte de establecer un argumento en contra de otro. Según él, no sólo es el pensamiento lo que avanza dialécticamente, sino también la realidad. De hecho, la realidad sólo puede distinguirse provisionalmente del pensamiento. Son parte de un proceso incesante caracterizado por lo que Hegel llama *Aufhebung,* o sublimación [superación].

Tal es, según Hegel, el paradigma del pensamiento y la realidad. Algo desaparece, pero reaparece en un contexto más complejo. Un ejemplo: antes

de la Revolución francesa, prevalecía el absolutismo regio. Con la revolución, todos los poderes fueron derrocados, pero el proceso no pudo detenerse allí; de la libertad completa se pasó al reinado del terror. De este surgió Napoleón, quien moldeó juntos, bajo su gobierno, la libertad y la autoridad. O, en el lenguaje artificial del hegelianismo, después de la negación vino la negación de la negación (llamada *síntesis* en algunas popularizaciones, aunque Hegel se distanció de esa palabra que, a su juicio, podía entenderse oblicuamente como «resultado final»).

Durante varias décadas Hegel tuvo gran influencia en Alemania, tanto entre los conservadores como entre los radicales. Luego vino la reacción; fue tratado como «un perro muerto», como dice Marx en *El Capital.* Pero su reputación creció en otros países, especialmente en Estados Unidos y Gran Bretaña, donde tuvo un papel central en el pensamiento filosófico y político. Los principales pensadores liberales se vieron muy influidos por él.

Pero la filosofía también siguió muchos otros caminos por Europa y su relación con las ciencias especializadas se gestionó en diferentes formas. En Francia, Auguste Comte afirmó que el filósofo debía ser un «especialista en ideas generales» que uniera todos los aprendizajes en un solo sistema que siguiera el camino de lo más simple y abstracto (matemáticas) a lo más complejo y concreto (lo que él llamaba sociología). En Inglaterra, Herbert Spencer –el hombre que fue tanto inspirador como divulgador de Darwin– trató de hacer algo similar.

Otros querían volver al método estricto de Kant, pero evitando la dificultad lógica que hizo que Fichte y otros lo abandonaran. El resultado fue el neo-kantismo, que dominó la filosofía en Alemania –y también en parte en Suecia– hasta bien entrado el siglo XX.

John Stuart Mill, un contemporáneo de Marx algo mayor, combinaba a su modo el imperialismo tradicional británico con influencias del idealismo alemán. Al igual que Marx, era economista, pero no uno subversivo. Políticamente era un liberal radical y vacilaba entre el capitalismo y el socialismo. Estaba a millas de distancia del despiadado liberalismo competitivo de Spencer.

A principios del siglo XX la filosofía tomó nuevos caminos. En Inglaterra algunos jóvenes académicos se rebelaron contra el hegelianismo predominante y sentaron las bases de lo que llegaría a llamarse filosofía

analítica. En el continente cobró forma la fenomenología. Pero ya nos hemos alejado bastante del periodo vital de Marx.

El único filósofo del siglo XIX que afectó profundamente a Marx fue Hegel. Miraba a los demás con interés distraído o puro desprecio. Sin embargo, eran elementos importantes en el contexto en el que se desarrollaba su vida y su pensamiento.

Las revoluciones

La Revolución francesa fue un punto de referencia obvio para la mayoría de los europeos del siglo XIX. Su mero recuerdo despertaba el terror en las clases privilegiadas e infundía esperanza entre los descontentos y los rebeldes.

Era una historia contradictoria. En tan sólo unos pocos años cambió de cara una y otra vez. Comenzó como una protesta contra el arbitrario poder del soberano y la impotencia del Tercer Estado contra la nobleza y el clero; pero sus demandas pronto se radicalizaron y nuevas fuerzas se pusieron al frente. Hubo muchos cambios, desde los pesos y medidas y el calendario hasta las escuelas y universidades. Sobre todo se transformaron las relaciones entre los seres humanos. Todos los revolucionarios insistían en lograr una mayor igualdad política, aunque no estuvieran de acuerdo en cuántos tendrían derecho a votar. En lo que respecta a la igualdad social, la relación entre ricos y pobres, las opiniones divergían ampliamente.

El trasfondo necesario para la revolución era la combinación de la indigencia nacional y la brillante creatividad intelectual en la Francia del siglo XVIII. Los trabajadores y los pequeños artesanos se morían de hambre; la situación era aún peor para la inmensa subclase rural de pequeños campesinos y peones agrícolas en el campo. Pero antes de 1789 su ira combinada tenía poco peso contra el poder absoluto que poseían el rey y su aparato estatal.

El poder absoluto observaba con aversión cómo se difundían en círculos cada vez más amplios las nuevas ideas radicales. Los representantes de esas ideas hablaban de ilustración, de luces que desterrarían la superstición y los prejuicios y cuestionarían todo lo que tenía como único apoyo la tradición.

La obra principal de la Ilustración fue la *Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert, publicada entre 1752 y 1772, para la que la razón humana constituía la única guía bajo la que debían analizarse todas las facetas de la realidad.

Uno de los colaboradores originales de la Enciclopedia fue el ginebrino Jean-Jacques Rousseau; pero pronto abandonó el proyecto y se convirtió en el gran detractor de la Ilustración. La fe en el progreso era horrible para él; su ideal era la vida simple de un artesano (pero es falso que alguna vez hubiera deseado regresar «de vuelta a la naturaleza»). Por otra parte, estaba convencido de que el pueblo –todo el pueblo– debía gobernar el país.

Era este pensamiento, por encima de todo, el que guiaba a los jacobinos, quienes con su principal representante Maximilien de Robespierre dejaron su marca en la revolución durante su periodo más subversivo, que comenzó con la condena a muerte del rey Luis XVI y la reina María Antonieta en 1793 y terminó con la caída de Robespierre en julio de 1794. Durante su breve apogeo, los jacobinos tuvieron el apoyo de los «hébertistas», más radicales aún, que bajo la dirección de Jacques René Hébert alcanzaron una posición dominante en París. Pero la religión se convirtió en un tema contencioso entre los jacobinos y los hébertistas. Estos últimos sólo reconocían como objeto de adoración la razón humana, mientras que Robespierre, que creía en un Dios sublime y racional, no podía soportar su ateísmo y propició su condena y ejecución en la guillotina.

Decenas de miles de mujeres y hombres que se apartaron de la línea de Robespierre compartieron de una u otra forma el destino de Hébert, durante lo que los propios jacobinos llamaron *La Terreur*. Al final, Robespierre y sus seguidores más cercanos cayeron víctimas de la oleada de matanzas que ellos mismos habían puesto en marcha.

Es demasiado fácil reducir el periodo de poder jacobino a la guillotina, la tiranía y las ejecuciones, cuando abarcaba mucho más: había un *pathos* social genuino; las relaciones de propiedad en la sociedad iban a cambiar; todos tendrían su parte en el bienestar común. Esta ambición suscitó la agria oposición de las clases sociales que creían tener derecho a mayores privilegios.

Durante un corto periodo de tiempo, los jacobinos pusieron en funcionamiento una idea lanzada al comienzo de la revolución, y era que el derecho de voto debía estar vinculado a la ciudadanía. Anteriormente, siempre se había asociado con la propiedad; sólo los propietarios eran

responsables del gobierno de la sociedad. Los jacobinos aseguraron el derecho de voto a todos los ciudadanos varones; pero había revolucionarios que querían ir más allá e incluir también a las mujeres; entre las pioneras de ese pensamiento igualitario cabe destacar a dos mujeres y un hombre; Olympe de Gouges, Anne-Josèphe Théroigne de Méricourt y Jean Antoine de Condorcet. Los tres fueron brutalmente apartados por los gobernantes jacobinos y Olympe de Gouges, autora de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* , fue guillotinada por haberse opuesto al gobierno «uno e indivisible» y haber defendido un Estado federado.

Después de la caída de los jacobinos, una facción significativamente más moderada tomó el poder. Pero desde el comienzo de la revolución, sobre la Francia revolucionaria pendía la amenaza de otras potencias, incluida su propia aristocracia huida del país. Sus enemigos fueron rechazados con éxito, pero a costa de la creciente militarización de la revolución. En último término, el más inteligente y afortunado de los generales revolucionarios tomó el poder: Napoleón Bonaparte, quien al cabo de unos años se proclamó emperador. En algunos aspectos, Napoleón llevó a cabo el programa revolucionario; en muchos otros, se apartó totalmente de él. Procuró mantener a la gran mayoría de la gente de su parte; por ejemplo, fue mediante un referéndum como se aseguró el poder absoluto, y bloqueó todos los intentos de restaurar los privilegios existentes antes de la revolución. Preservó la libertad de los judíos, que gracias a la revolución pudieron abandonar los guetos; pero cuando los esclavos negros hicieron una revolución similar a la francesa en Haití se enfrentó a ellos con una fuerza militar brutal, que fue no obstante derrotada. Llegó a un compromiso con la Iglesia y creó la burocracia estatal moderna siguiendo la pauta del ejército que tan hábilmente dirigía. Sobre todo fue un estratega que atravesó victorioso el continente europeo, hasta que cometió el error de tratar de conquistar toda Rusia. Debilitado tras el fiasco de la campaña de Moscú, fue derrotado por sus muchos enemigos.

Las potencias victoriosas permitieron que Francia siguiera siendo una gran ptencia, aunque al precio de la victoria de los reaccionarios; un nuevo rey de la misma dinastía que el anterior fue coronado, y la nobleza y el clero esperaban ansiosamente recuperar sus privilegios. Pero todo lo que había cambiado durante el periodo revolucionario hasta el gobierno de Napoleón no podía rehacerse. El nuevo régimen encontró una dura resistencia. La insatisfacción fermentó, y en 1830 estalló la «Revolución de Julio».

Aunque los artesanos desempeñaron un papel decisivo en las barricadas, fue la alta burguesía la que salió ganando. Se instaló un nuevo rey con poderes limitados, y el líder político –François Guizot– restringió el derecho de voto a sólo los propietarios. A los que no alcanzaban el nivel requerido, les lanzó un desafío: «¡Enriqueceos! ¡Enriqueceos!» *[«Enrichissez-vous!»]* (Charles Baudelaire, el primer gran poeta del modernismo, respondió con el poema «¡Emborrachaos!» *[«Enivrez-vous!»]*).

Tales desafíos despertaron una ira creciente; pero ahora no era sólo en Francia donde el régimen existente se veía amenazado, sino en casi toda Europa. La década de 1840 fue muy notable en ese aspecto, rebosante de nuevas ideas y programas políticos. El final llegó en febrero de 1848, cuando estallaron revoluciones, primero en Francia y luego en un país tras otro en gran parte del continente; los disturbios se extendieron hasta Escandinavia. El aroma de la victoria estaba en el aire; la gente común –artesanos y trabajadores– estaba llena de esperanza. Pero la rebelión fracasó en todas partes. Francia obtuvo incluso un nuevo emperador, Napoleón III. En Gran Bretaña, el país que más había avanzado desde el punto de vista industrial y económico, no sucedió absolutamente nada políticamente.

Si alguien hubiera dicho que estas serían las últimas en la clásica sucesión de revoluciones iniciadas en la década de 1640 en Inglaterra (donde un rey había sido ejecutado, como en Francia 150 años después), no muchos le habrían creído. Pero así es como fue. Las revoluciones posteriores en el continente llegaron después de guerras devastadoras. Sólo una de ellas –la Revolución rusa en 1917– dio lugar a un régimen que existió durante un periodo más largo.

La profunda crisis económica de 1856-1857 no condujo a ninguna revolución política; posteriormente, una prolongada expansión económica, aunque no sacó a los pobres de su miseria, lo cierto es que calmó sus ánimos. Se produjeron varias guerras limitadas. Prusia salió victoriosa de los enfrentamientos con sus vecinos y, después del último –contra Francia–, la mayoría de los Estados alemanes anteriormente separados se unieron en 1871 bajo la supremacía prusiana en lo que se llamó el Reich alemán. Hasta entonces había habido un variopinto ramillete de reinos, ducados y ciudades libres como Hamburgo y Bremen (algunos de los ducados no eran mucho mayores que el escenario para una opereta). Pero después de la derrota de Napoleón, Prusia se había asegurado una posición dominante entre los Estados de lengua alemana. Su único contrapeso real era el vasto Imperio

de los Habsburgo, con su centro político en Viena y una población abrumadoramente no alemana –eslava o húngara–. Después de las revoluciones de 1848-1849, las grandes familias húngaras fortalecieron su posición y el resultado se concretó en el Imperio austro-húngaro, que pervivió hasta el final de la Primera Guerra Mundial.

Pero, después de 1871, el Reich alemán aparecía como la potencia más fuerte en el continente europeo. Tras su victoria contra Francia, se anexionó dos importantes provincias francesas: Alsacia y Lorena.

En la Francia devastada por la guerra estalló una rebelión en París, liderada por un grupo heterogéneo de artesanos, trabajadores, intelectuales y algún que otro oficial. El resultado fue la Comuna de París, un experimento político caracterizado igualmente por la creatividad y la confusión, que al cabo de dos meses fue desmantelado con gran brutalidad por las tropas recientemente derrotadas en la guerra franco-prusiana, ahora lideradas por la fuerte burguesía francesa. El orden se restauró, pero en el socialismo perduró la memoria de aquel breve experimento, que inspiró especialmente a los revolucionarios rusos.

El auge económico se quebró en 1873, pero aquello no provocó grandes disturbios. Las grandes potencias europeas se dedicaron con renovada energía a subyugar territorios en tierras lejanas, en particular en África. El colonialismo no era un fenómeno nuevo; los portugueses, españoles, neerlandeses y británicos ya habían conquistado grandes territorios en otros continentes –de hecho, varios Estados más pequeños habían tratado de apoderarse de parte de las riquezas que ofrecían aquellas tierras, indefensas ante los cañones europeos–. A finales del siglo XIX y hasta la Gran Guerra, ese imperialismo sin escrúpulos se aceleró; nuevos Estados, sobre todo Alemania y Bélgica, se unieron a la carrera del reparto de África.

Pero el mundo no era lo bastante grande como para satisfacer indefinidamente el afán de dominio de las grandes potencias europeas en expansión. La gente llevaba mucho tiempo hablando de una guerra inminente que, con la supremacía de Europa en aquel momento, no podía sino convertirse en una guerra mundial. En 1914 estalló realmente esa guerra, y ahora eran vidas europeas las que se estaban sacrificando con la misma indiferencia con que lo habían sido poco antes las africanas.

Todo esto nos lleva, en cualquier caso, más allá de la vida de Marx. Él sólo experimentó la prolongada crisis económica después de 1873, así como el crecimiento de una serie de partidos socialdemócratas y socialistas.

Los perfiles de su vida se pueden resumir así: nació tres años después de la caída de Napoleón. Tenía siete años cuando se puso en funcionamiento sobre sus raíles el primer tren, treinta cuando estalló la revolución en toda Europa, y poco más de cuarenta cuando Darwin publicó *El origen de las especies*. Conoció varios de los periodos de prosperidad y crisis del capitalismo. Antes de su muerte habían sido inventados y aplicados tanto el teléfono como las bombillas eléctricas. Pero la Primera Guerra Mundial todavía estaba lejos, y quedaba todavía un poco más hasta la Revolución de Octubre en Rusia y los primeros gobiernos dirigidos por partidos socialdemócratas.

Pero basta de preliminares. Ahora puede comenzar la historia.

[1] Sobre el término «revolución industrial», véanse D. C. Coleman, *Myth, History and the Industrial Revolution* (Londres, The Hambledon Press, 1997), pp. 3-27, y Hans-Werner Hahn, *Die industrielle Revolution in Deutschland* (Múnich, Wissenschaftsverlag, 2005), p. 51.

[2] Sobre la expansión de los ferrocarriles, véase Eric Hobsbawm, *How to Change the World: Marx and Marxism, 1850-2011* (Londres, Little & Brown, 2011), p. 63.

[3] La bibliografía sobre la génesis y las primeras organizaciones de lucha de la clase obrera es enorme. La obra clásica en relación con Inglaterra es E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth, Middlesex, Pelican Books, 1968) [en cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Madrid, Capitán Swing, 2012)]. El cartismo y la formación de la conciencia de clase no aparecen en el estudio hasta las páginas 800 y 950 respectivamente. Otras obras más recientes sobre el cartismo son John K. Walton, *Chartism* (Londres, Routledge, 1999) y Miles Taylor, *Ernest Jones, Chartism, and the Romance of Politics 1818-1869* (Oxford, Oxford University Press, 2003).

[4] Thomas Carlyle, *Selected Writings* (Harmonsdsworth, Penguin Books, 1984), pp. 75, 152-168, 211.

[5] James Phillips Kay, *The Moral and Physical Condition of the Working Classes Employed in the Cotton Manufacture in Manchester* (Londres, James Ridgway, 1832). Sobre el ambiente de Mánchester como fuente de ansiedad social y futuros escenarios oscuros, véase Stephen Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class* (Nueva York, Random House, 1974).

[6] Sobre el nuevo significado del término «revolución», véase Bernhard I. Cohen, *Revolution in Science* (Cambridge, Harvard University Press, 1985), pp. 51-90.

[7] La expresión «Segunda Revolución Industrial» fue acuñada por el polímata escocés Patrick Geddes, más conocido como padre de la «ciudad-jardín»; véase Patrick Geddes, *Cities in Evolution: An Introduction to the Town Planning Movement and the Study of Civics* (Londres, Williams & Norgate, 1915), cap. 3. El historiador estadounidense de la tecnología David Landes precisó el concepto en *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003).

[8] Otro biólogo, Alfred Russel Wallace, presentó una teoría bastante parecida, lo cual espoleó a Darwin a plasmar sus propios descubrimientos en *El origen de las especies*. El libro de Amabel Williams-Ellis *Darwin's Moon: A Biography of Alfred Russel Wallace* (Londres, Blackie, 1966) es una biografía del notable y contradictorio Wallace. La bibliografía sobre Darwin es descomunal; un

espléndido estudio de su lugar en la ciencia de su tiempo es el de Adrian Desmond y James Moore, *Darwin* (Londres, Penguin Books, 1992).

[9] El texto estándar sobre el darwinismo social, en particular en Estados Unidos, es Eric Hofstadter, *Social darwinism in American thought* (Nueva York, G. Braziller, 1959, ed. rev. a partir de la primera edición de 1944).

[10] La gran biografía de Virchow y su obra es Constantin Goschler, *Rudolf Virchow: Mediziner, Anthropologe, Politiker* (Colonia, Böhlau, 2009).

[11] La historia de la psicología y la sociología en el siglo XIX es objeto de una creciente cantidad de bibliografía. Un buen resumen es Robert Smith, *The Fontana History of the Human Sciences* (Londres, Fontana, 1997).

[12] Peter Gay, *Freud* (Estocolmo, Bonniers, 1990) es una biografía de Freud buena y fiable [en cast.: *Freud. Una vida de nuestro tiempo* (Barcelona, Paidós, 2001)].

[13] Sobre el desarrollo de la estadística, véase Stephen M. Stigler, *The History of Statistics: The Measurement of Uncertainty Before 1900* (Cambridge, Harvard University Press, 1986).

[14] La *History of Economic Analysis* (Nueva York, Oxford University Press, 1954), de Joseph Schumpeter, sigue siendo todavía la obra estándar de la historia del pensamiento económico [en cast.: *Historia del análisis económico* (Barcelona, Ariel 2012)].

3

EL AGRACIADO POR LA FORTUNA

Trasfondo

Karl Marx nació en Tréveris (Trier), la ciudad más antigua de Alemania, cuyos orígenes se remontan a la época romana; su edificio más famoso es la Porta Nigra, construida hace más de 1.800 años. Desde entonces ha pasado por muchos amos. Hoy día constituye la población alemana más cercana a Luxemburgo (9 km). Cuando Marx nació, acababa de ser conquistada por Prusia [1] .

Como parte de Renania, Tréveris había pertenecido a Francia unos años antes. Las tropas francesas tomaron la ciudad en 1794 e impusieron las leyes de la República. El nuevo régimen fue recibido con alegría, sobre todo por los jóvenes con buena formación, fascinados por las consignas de libertad, igualdad y fraternidad. Otros veían con horror la política antirreligiosa francesa, que afectó tanto a la mayoría católica como a las minorías protestante y judía. Para la mayoría de la gente de Tréveris, que vivía en condiciones difíciles, los cambios no significaron tanto como esperaban los portavoces de la revolución. Por un lado se les abrió el gran mercado francés; por el otro, la guerra interminable significaba grandes pruebas.

Cuando Napoleón tomó el poder, convirtió la organización del ejército en norma para toda la sociedad. En el dominio de las escuelas, en particular, el modelo militar se convirtió en una camisa de fuerza. Uno de sus críticos más enérgicos fue Johann Hugo Wyttenbach, un pedagogo que acabó convirtiéndose en director de la escuela secundaria *(Gymnasium)* de Tréveris, a la que Marx asistía. Cuando Wyttenbach se convirtió en director, Napoleón ya había sido depuesto y Tréveris había caído en poder de Prusia. Wyttenbach estaba entre los que saludaron a los prusianos como liberadores, en un periodo en que un desconocido nacionalismo alemán se

había apoderado de muchos intelectuales. Pero, como muchos, pronto se desilusionó con el nuevo régimen cuando aplastó la libertad de expresión y dio la espalda a todo lo relacionado con el ideario ilustrado [2] .

La mayoría de los habitantes de Tréveris tal vez nunca se hicieron ilusiones acerca de sus nuevos amos del nordeste de Alemania. Tras la caída de Napoleón se inició un periodo de reacción, impulsado por la Santa Alianza, que Prusia había anudado con Rusia y el Imperio de los Habsburgo. El ideal de la revolución debía ser combatido, y los vínculos entre el poder político y el religioso debían reanudarse, incluso más firmemente que antes.

Todo ese ambiente era ajeno a los principales círculos de Tréveris. El nuevo orden también significaba graves dificultades económicas. Ahora el mercado francés estaba cerrado; sólo quedaban los locales. En los alrededores rurales fuera de Tréveris, en particular, la pobreza había sido durante mucho tiempo severa; ahora los agricultores –especialmente los productores de uva, creadores del famoso vino del Mosela– se veían amenazados por la miseria. Los precios de los productos agrícolas cayeron y los del vino tocaron fondo, a la par que los impuestos se volvían más gravosos. Incluso los habitantes de la ciudad sentían caer sobre sí la opresión. Los pobres se hicieron más pobres, los artesanos se vieron reducidos a la indigencia, los maestros y sacerdotes tenían menos para vivir, y el nivel de vida para de los antes acomodados empeoró notablemente. Además, la mínima muestra de insatisfacción popular se convirtió en objeto de represión por parte de las autoridades prusianas.

Lo cierto es que los nuevos poderes tenían razones para alarmarse. Los tribunales y otras autoridades locales trataban de actuar por su cuenta. La mayoría de los círculos dirigentes de la ciudad habían sido, y seguían siendo, partidarios de las ideas revolucionarias francesas, interpretadas con un espíritu más o menos radical.

En libros y periódicos se transmitían ideas sediciosas. Ludwig Gall, que trabajaba en la administración de la ciudad, publicó un folleto en 1825 en el que atacaba el egoísmo de los propietarios y afirmaba que muy pocos representaban intereses que pudieran unir a toda la población. Mientras que los «capitalistas y terratenientes» se estaban enriqueciendo, la mayoría de la gente se hundía en una pobreza cada vez más profunda. Las cosas empeoraban para los jornaleros, los campesinos y los artesanos. ¡Había que hacer algo por ellos!

La *Trierische Zeitung* publicaba pensamientos similares a los de Gall. El periódico comenzó a imprimirse en 1814, radicalizándose gradualmente hasta que comenzó a abogar por el socialismo alrededor de 1840 [3] .

Las autoridades prusianas se enfurecieron aún más cuando los personajes influyentes de la ciudad desarrollaron ideas que parecían amenazar directamente la supremacía del norte de Alemania. Después de la Revolución francesa se habían fundado Casinos *(Casinogesellschaften)* en numerosas ciudades alemanas; uno de ellos estaba en Tréveris. A pesar de su supuesta neutralidad política, se convirtió en un foro para los sentimientos radicales.

La Revolución de Julio de 1830 en Francia, que derrocó al rey reaccionario Carlos X, despertó en Renania esperanzas de un desarrollo similar. Circulaban rumores de que estallaría la guerra entre Francia y Prusia. Uno de los jerarcas de la ciudad, Johann Ludwig von Westphalen –el futuro suegro de Karl Marx–, declaró que las reacciones en Renania difícilmente estarían marcadas por el patriotismo alemán en caso de conflicto abierto.

Aun después de que la situación militar se calmara, la esperanza de un cambio en las estructuras políticas se mantuvo durante muchos años, encontrando su expresión más notable en una fiesta que organizó la *Casinogesellschaft* en enero de 1834. Todos estaban de muy buen humor, según se cuenta, y el estado de ánimo se caldeó aún más cuando cantaron la Marsellesa al unísono. La canción que ensalzaba la Revolución de Julio, *La Parisienne,* hizo estallar el entusiasmo. Uno de los participantes sacó una bandera *tricoleur,* se subió en su silla y la agitó. Este símbolo de la revolución se convirtió rápidamente en objeto –como señaló un observador– de «una veneración casi religiosa». Un tal Brixius, abogado, declaró: «Sin la Revolución francesa, ahora estaríamos comiendo heno como el ganado».

Los que se destacaron en el evento eran principalmente abogados. Uno de ellos, Heinrich Marx, el padre de Karl, actuó con mayor cautela, por lo que sabemos. Según testigos fiables, abandonó la fiesta antes de que comenzaran las manifestaciones más provocativas [4] . En aquel momento su hijo Karl era un estudiante de secundaria que apenas tenía dieciséis años.

El festejo llamó inevitablemente la atención de las autoridades prusianas. El abogado Brixius fue considerado principal responsable de la actividad sediciosa y fue acusado de alta traición. El tribunal de Tréveris lo absolvió,

algo que no gustó a los prusianos, y apelaron la decisión. Pero el tribunal superior en Colonia también encontró infundada la acusación, y ahí acabó todo.

Atendiendo a los estándares de la época, Tréveris era una ciudad políticamente radical. El alcalde Wilhelm Haw, que también tenía formación como jurista, era masón y pronto se convirtió en una fuente de molestia para los amos extranjeros. Se expresó francamente en diversos contextos –en el ejercicio de su puesto, nada menos–, y se sospechaba que, como muchos otros, simpatizaba con la nueva Monarquía de Julio en Francia. En las cenas proponía brindis por la libertad de prensa y de la humanidad, y se oponía a la monarquía. Su defensa de la fiesta del Casino de 1834 no le hacía simpático a ojos prusianos. En última instancia, las contradicciones se agudizaron, y los que, como Haw, defendían la autonomía de la ciudad encontraban cada vez mayor resistencia. La situación se hizo insostenible, y Haw renunció a finales de 1840. Esto no significó que la resistencia pasiva desapareciera, pero el caso es que Prusia entró en una fase más reaccionaria cuando ascendió al trono un nuevo rey, Federico Guillermo IV.

Familia

Karl Marx pertenecía a una familia de rabinos. Su tío Samuel era el rabino mayor de Tréveris, y su abuelo y varios antepasados fueron rabinos antes que él. La madre de Karl se llamaba Henriette, y su apellido de soltera era Pressburg; procedía de Nimega, en los Países Bajos, y nunca aprendió a hablar o escribir en alemán con fluidez. Sus padres, por lo visto, habían llegado a Nimega desde Bratislava (cuyo nombre tradicional en alemán es Preßburg). Se decía que el abuelo materno de Karl había sido comerciante y cambista de dinero, pero en la familia de Henriette Pressburg también había numerosos rabinos. Es posible que Karl estuviera emparentado a través de su madre con el gran poeta Heinrich Heine, que acabó convirtiéndose en gran amigo suyo. Una de las tías de Karl se casó con Lion Philips, un exitoso industrial y abuelo del fundador de Philips, la gran empresa multinacional aún floreciente.

Henriette Marx tuvo nueve hijos, pero sólo cuatro la sobrevivieron (nació en 1788 y murió en 1863): Karl y tres hijas. La tuberculosis se llevó tempranamente a los demás a la tumba [5] . El mayor de sus hijos, Mauritz David, no llegó a cumplir los cuatro años. La historia de Henriette, una de las hermanas de Marx, es conmovedora; aun estando enferma insistió en casarse, convencida de que el matrimonio la curaría; pero murió al cabo de pocos meses. El siguiente hermano menor de Karl, Hermann, vivió hasta los veintitrés años. Había entrado en el comercio, primero en Ámsterdam y luego en Bruselas. En una carta a Karl, su padre decía que Hermann era verdaderamente amable, pero carecía de talento. La tuberculosis también le quitó la vida.

La vida del hermano menor, Eduard, fue aún más corta: sólo tenía once años cuando murió. «Escríbele como si estuviera sano», decía Heinrich Marx a su hijo Karl en una carta el mismo año en que murió Eduard [6] . La hermana menor, Caroline, murió a los veintidós años.

La hermana mayor de Karl, Sophia, fue la que más significó para él. Lo admiraba inmensamente y le escribió cartas apasionadas. En 1842 se casó con un abogado de Maastricht, por lo que se trasladó al país natal de su madre. Sophia sobrevivió a su hermano menor; falleció en 1886.

El marido de la hermana menor, Louise, también era un abogado neerlandés, pero la familia se mudó a Ciudad del Cabo, en Sudáfrica, en la década de 1850. Emilie, en cambio, se mantuvo en Tréveris, y formó una familia con un funcionario local. Fue ella, la hija más joven que sobrevivió, la que con el tiempo se hizo cargo de su madre. Emilie, que vivió hasta 1893, siempre estuvo en contacto con la familia de Karl y, según decía ella de sí misma, en muchos aspectos se asemejaba a su famoso hermano [7] .

Karl Marx también tuvo problemas con sus pulmones, lo que lo excusó del servicio militar y siempre preocupó a su padre. Para su madre, aunque lo llamaba *ein Glückskind* [un chico agraciado por la fortuna], la salud de su hijo era una preocupación constante [8] . Karl vivió más de sesenta años con sus pulmones dañados, y fue una enfermedad pulmonar la que finalmente se lo llevó a la tumba.

El padre de Karl, Heinrich Marx, se había formado como abogado en Francia; después de su licenciatura regresó a su ciudad natal, Tréveris, y comenzó a ejercer como abogado. Cuando Prusia se apoderó de la ciudad, pronto se hizo evidente que la fe judía de Heinrich le crearía dificultades en su carrera. Pronto se convirtió al cristianismo, en concreto a la doctrina

evangélica o luterana, pese a que sólo una minoría de sus conciudadanos pertenecían a ella; la mayoría eran católicos, pero esa era la religión oficial de los amos prusianos. Nada indica que aquello supusiera una gran ventaja para Heinrich Marx. Era un hijo de la Ilustración en su versión más suave, en la que los ideales de la razón y la tolerancia se unían a la fe en un Dios sublime, misericordioso y justo [9] . Karl y sus hermanos no fueron bautizados hasta 1825, año en que Karl comenzaría a asistir a una escuela luterana. Su madre se convirtió incluso más tarde, y de mala gana.

Heinrich Marx era un abogado de éxito. La precaución caracterizaba todo lo que hacía. Pero también era un hombre de principios, enfrentado enfáticamente a la usura y a las leyes excepcionales contra los judíos. Sus finanzas privadas estaban en muy buen estado, y dejó al morir una pequeña fortuna [10] .

Su muerte se produjo el 10 de mayo de 1838, cuando tenía sesenta y un años. Su hijo Karl había estado en casa unos días antes, celebrando su vigésimo cumpleaños el 5 de mayo. El día 7 viajó de regreso a Berlín. Las fuentes contemporáneas son sorprendentemente discretas con respecto a la reacción de Karl a la muerte de su padre. Un testimonio posterior, en cambio, dice que Karl guardó luto por él durante el resto de su vida. La hija más joven de Karl, Eleanor, testifica que «Marx estaba profundamente apegado a su padre. Nunca se cansaba de hablar de él, y siempre llevaba consigo un viejo daguerrotipo de su padre», que encontraron en un bolsillo de su chaleco cuando murió, junto con un retrato de su esposa, Jenny, y de su hija mayor recientemente fallecida. Engels colocó las tres imágenes en el ataúd de Marx [11] .

No es de extrañar que el recuerdo de su padre lo acompañara durante toda su vida. Estaban muy cerca el uno del otro. La tradición familiar dice que Karl tenía sólo siete años cuando su padre comenzó a tener conversaciones intelectuales con él. La imagen más elocuente de la relación entre padre e hijo proviene de las cartas que intercambiaron durante los años en que Karl era estudiante. Volveremos a ellas en breve.

Sobre Henriette Marx se han escrito muchas palabras desdeñosas, en particular durante las últimas décadas. Jerrold Seigel, quien en su biografía de Marx hace un uso parcial de claves psicoanalíticas, afirma que ella tenía una necesidad excesiva de control y trató durante mucho tiempo de inmiscuirse en la vida de Karl. Fue en sus intentos de emanciparse de ella, y

debido a un sentimiento de impotencia, como Karl desarrolló un hábito de repentinos arrebatos de rabia. Francis Wheen la considera «una mujer sin educación, de hecho medio analfabeta», sin tener en cuenta que su lengua materna no era el alemán y que nunca había sido escolarizada formalmente. Wheen también afirma que la relación de Karl con ella fue mala, y que durante mucho tiempo le deseó la muerte.

Por otra parte, la persona que profundizó más en las relaciones familiares de Marx, Heinz Monz, nada dice sobre esa supuesta animadversión de Marx hacia su madre. Hay al menos un documento que indica lo contrario: una carta que Marx escribió en 1861 al líder socialista Ferdinand Lassalle, en la que afirma que había estado en Tréveris y había visitado a Henriette, entonces con setenta y tres años de edad. Él tenía muy buenas razones para ser amable con ella, quien acababa de romper algunos viejos pagarés. Pero ello no le obligaba a expresar esta matizada opinión: «Por cierto, la anciana también me sorprendió por su espíritu extremadamente sutil y su ecuanimidad inquebrantable». Karl Marx, un hombre singularmente sincero, nunca habría expresado tal opinión si detestara o despreciara a su madre [12] .

Estudiante y poeta

No sabemos mucho sobre los primeros años de Karl Marx. Sus hermanas contaban varias anécdotas sobre él que lo presentan como un pequeño tirano, que por ejemplo las obligaba a comer pastelillos de barro. Evidentemente, no contamos con elementos para juzgar la veracidad de estas historias, que ahora abundan en las biografías de Marx [13] .

Sólo en 1835, cuando iba a pasar el examen de la escuela secundaria en Tréveris, se hace visible en los documentos. Se había formado en el tipo de escuela propuesto por Wilhelm von Humboldt unas décadas antes, donde dominaban el latín y el griego.

Todos sus escritos estudiantiles se han preservado y son cuidadosamente reproducidos en la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* [14] . En latín tenía que escribir un largo ensayo, con sus propias palabras, sobre un determinado tema. Marx y sus compañeros debían responder a la pregunta de si el

reinado de Augusto podría contarse entre los más felices de la historia del Imperio romano. La respuesta de Marx es equilibrada: la era de Augusto se compara, por un lado, con la antigua República de los siglos anteriores, y por otro con el reinado de Nerón. Este último es desechado rápida y fácilmente; se caracterizaba por la arbitrariedad más vergonzosa y el asesinato de sus ciudadanos más insignes. En cambio, había mucho que decir de la antigua República: la simplicidad de su moral, el cumplimiento de sus deberes y el altruismo de sus funcionarios. No existía, sin embargo, un refinamiento espiritual digno de ese nombre, y la época estuvo marcada por violentos conflictos partidistas entre patricios y plebeyos. Lo que hablaba contra la época augusta fue que toda apariencia de libertad había desaparecido. Por otra parte, César Augusto era tolerante, y la cultura floreció durante su gobierno como cónsul. Además, sus éxitos militares fueron sobresalientes. En definitiva, la época augusta es muy acertadamente tenida entre las mejores. *Quod erat demonstrandum.*

El ensayo sigue los principios morales de la educación latina de la época. El elogio de Catón el Viejo de las estrictas costumbres de tiempos pasados que construyen el carácter tenía que encontrar expresión, y el reinado de terror de Nerón debía ser desechado. La pérdida de libertad bajo el Imperio no se puede dejar incuestionada, pero queda compensada por la cultura, la tolerancia y los éxitos militares. Las opiniones de Marx, en definitiva, se inclinan hacia las normas prevalecientes. Además, demuestra que tiene un buen vocabulario latino y la capacidad de escribir oraciones largas con muchas cláusulas subordinadas entretejidas.

El latín también requería un ejercicio que se conocía como *extemporale,* en el que el profesor leía lentamente un texto en alemán que los alumnos debían traducir directamente al latín. En griego se trataba de traducir algunos párrafos de *Las Traquinias* de Sófocles, un texto con el que la clase no se había familiarizado previamente en alemán. En francés era al contrario: había que traducir un texto alemán.

Las matemáticas eran un tema que Humboldt consideraba de suma importancia. El profesor de matemáticas de Tréveris se quejó de que los estudiantes no recibían suficiente instrucción en la materia, por lo que fue indulgente en la calificación de sus esfuerzos. Se resolvieron cuatro problemas: dos de geometría y dos de álgebra. Marx sólo hizo tres; quedó sin resolver uno que se ocupaba del dinero, los intereses y las

amortizaciones (un tema al que más tarde dedicaría una gran cantidad de trabajo).

Los candidatos también tenían que interpretar el texto de una breve cita bíblica, y los resultados se convirtieron inevitablemente en un pequeño sermón (por difícil que sea imaginar a Karl Marx en el púlpito, su interpretación piadosa parece bastante convincente). En el ensayo alemán, la libertad de expresarse personalmente era mayor. El tema prescrito era «Reflexiones de un joven sobre la elección de una profesión», a partir de la elección de Hércules entre el camino estrecho del deber y el ancho camino del pecado. Marx comienza con una de las tesis centrales del desafío humanista: mientras que otras criaturas tienen sus roles fijados de antemano, los humanos son los únicos que pueden elegir libremente lo que harán con sus vidas. Por supuesto, la divinidad no los deja solos, dice Marx, pero su voz puede ser fácilmente ahogada por la fantasía y las emociones, que los pueden llevar por mal camino. Lo importante no es brillar, sino merecer respeto. No es lo bastante bueno ser un instrumento pasivo para otros; los humanos deben ser independientemente creativos. Al mismo tiempo, es una cuestión del máximo beneficio para los demás. No debemos buscar egoístamente nuestra propia satisfacción; nuestra felicidad les pertenece a todos.

Esa última declaración podría interpretarse como un presentimiento de las ideas posteriores de Marx. Pero, en este caso, es ilusoria; sus compañeros expresaron pensamientos similares y su inspiración era, sin duda, Wyttenbach, el director de la escuela. Su cauteloso pensamiento ilustrado resonaba en las composiciones escritas de sus alumnos.

Por cierto, fue el propio Wyttenbach quien corrigió el ensayo. Elogió su contenido pero encontró fallos en «un esfuerzo excesivo tras inusuales expresiones floridas» *(ein übertriebenes Suchen nach einem seltenen, bilderreichen Ausdruck)*. Era la reacción de un hombre de la Ilustración ante un texto cuyo autor había absorbido mucho del estilo del Romanticismo. En el *Gymnasium* de Tréveris no había románticos.

Tanto el ensayo latino como el de religión recibieron buenas calificaciones. En el *extemporale* cometió una gran cantidad de errores, pero también lo hicieron sus compañeros de clase; era una tarea difícil. La traducción al francés, sin embargo, indicaba ciertas deficiencias, mientras que el ejercicio de matemáticas sólo merecía un aprobado. Lo peor era el

griego. La traducción de Sófocles era «mediocre a lo sumo», según su maestro Vitus Loers.

En general, los resultados de Marx fueron relativamente buenos. Sólo tenía diecisiete años, por lo que era de los más jóvenes, y quedó sexto entre los veintidós estudiantes que aprobaron (además, hubo diez estudiantes que suspendieron).

Es poco probable que Karl Marx fuera en aquella época un estudiante totalmente concentrado en las tareas académicas. Más tarde, como estudiante universitario, dedicó al menos un interés distraído a los cursos en los que se inscribió. Como estudiante de secundaria había desarrollado ya un ardiente interés por la literatura contemporánea, comenzando a escribir su propia poesía de estilo romántico.

Además, su relación con Vitus Loers, el profesor que encontró su traducción griega tan mediocre, era bastante tensa. Se negó a realizar la visita de despedida a Loers que, según la costumbre, los estudiantes debían hacer a sus maestros antes de partir para la universidad. Loers se ofendió, y el padre de Marx tuvo que intentar suavizar la ofensa. Pero Heinrich Marx tampoco era un admirador de Loers, quien era como un caballo de Troya en la escuela secundaria de Tréveris. Entre sus colegas, que preferían dirigir sus miradas hacia París y no hacia Berlín, fue el único que se puso de parte del gobierno. Las autoridades lo premiaron nombrándolo director junto a Wyttenbach. Heinrich Marx estaba sorprendido [15] .

Karl era un estudiante capaz, pero no demasiado brillante. Era joven, pero Edgar von Westphalen –su amigo más cercano en la clase– era un año menor y, sin embargo, obtuvo mejores calificaciones que él. Ambos pertenecían a las filas de los privilegiados, para los que los estudios universitarios parecían evidentes desde el principio. Estaban rodeados de numerosos hijos de agricultores mucho mayores que tenían un largo camino por recorrer y que sólo podían esperar un futuro modesto como sacerdotes católicos en el campo.

La carrera de Karl Marx también se consideraba bastante segura: se convertiría en abogado, como su padre. Por lo tanto, se dirigió a la Universidad de Bonn para estudiar Derecho. Durante ese tiempo podemos comenzar a conocer mejor su personalidad, en particular a través de sus cartas. También fue en ese momento cuando se convirtió en un aplicado poeta. Cierto es que ya había comenzado a probar suerte como poeta al final de su estancia en la escuela secundaria; pero ahora la inspiración fluía.

Como poeta, Marx era ante todo romántico. Las principales personalidades de Tréveris estaban más cerca de la Ilustración. La libertad y la razón, y la fe religiosa moderada, aún eran los faros que los guiaban mucho después del inicio del Romanticismo. Pero el padre de Edgar, el futuro suegro de Marx, pudo haberle influido desde el principio.

En Bonn trabajaba August Wilhelm Schlegel, uno de los paladines más importantes del Romanticismo. Ya en la década de 1790 había estado entre las figuras centrales del pequeño círculo en Jena que había dado alas al ideario romántico. Ahora, varias décadas después, ocupaba una cátedra en Bonn y tenía al joven Karl Marx entre sus oyentes, aunque lo cierto es que no fue él quien inspiró al joven sentado a sus pies los arrebatos románticos. Ninguna línea en los poemas de Marx indica que hubiera sido influido por la típica concepción romántica del mundo, inspirada en la naturaleza. Fue en cambio un romántico más joven, marcado por cambios abruptos de sinceridad a desdén y de éxtasis a desesperación, quien llamó su atención. Heinrich Heine era un maestro del género, pero Marx no era Heine. Era sólo uno de los muchos estudiantes que escribían poesía en el Bonn de la época. Junto con otros estudiantes de ideas afines, vivía una vida estudiantil típica al estilo de la década de 1830, con alegres fiestas y bromas. La poesía era un elemento importante del entorno. Durante algunos años Marx escribió grandes cantidades de poesía. En la gran edición de sus obras completas, esta ocupa un total de 234 páginas, grandes y bastante apretadas [16] .

Heinrich Marx contemplaba la poesía de su hijo con una mezcla de admiración y alarma. Sus reacciones quedan reflejadas en las muchas cartas que escribió a Karl. «He leído tu poema palabra por palabra –declara en una de las primeras–, pero debo confesar, querido Karl, que no lo entiendo, ni su significado profundo ni su tendencia». ¿No creería su hijo que la felicidad sólo se podía encontrar en la idealización abstracta, acorde con su entusiasmo?

Es probable que el poema que lo desconcertó tanto fuera el llamado «Wunsch» [Deseo], incluido en la colección que reunió Sophie, la hermana de Karl, salvándola así para la posteridad. Es ciertamente un poema discordante y tormentoso que expresa la desesperación de un joven en busca de algo que seguir cuando un «oscuro demonio» lo devora por dentro. Heinrich Marx también estaba sorprendido, sin duda, por el desafiante ateísmo que expresa el poema. Puede que esa fuera la razón por la que

mencionaba en esa misma carta la importancia de la fe en Dios. Heinrich no era ningún fanático, y su hijo lo sabía; pero la fe es una necesidad en los seres humanos, y hay momentos en la vida en los que hasta el ateo tiene que recurrir al Altísimo [17] .

La reacción de su padre no disuadió a Karl de enviarle más obras poéticas. «Es amable de tu parte enviarme tus poemas, aunque sabes que no soy de naturaleza poética», le decía Heinrich en otra carta. Confiesa que él mismo, ni siquiera durante su primera historia de amor, podía expresarla en versos; pero se muestra agradecido por los poemas [18] .

En una carta de finales de 1836 se puede captar en las palabras de Heinrich Marx una leve ironía. Contra la poesía de su hijo, enfrenta su propia prosa que trata del dinero y la seguridad material. Karl le había probablemente insinuado que prefería apuntar a una carrera académica más que a una jurídica. Bien, dice su padre, hazlo; una poesía respetable tal vez pueda ser el primer paso en esa carrera. ¿Pero no sería más sencillo hacerse abogado? Karl no encontraría en su camino las mismas dificultades que tuvo que arrostrar su padre.

Cuando Heinrich Marx cumplió sesenta años en abril de 1837, Karl le envió una recopilación completa «como una pequeña muestra de amor eterno» [19] . Hay una enardecida dedicatoria a su padre, así como baladas y romances. Pero lo inconformista y lo hermoso se quiebra de repente en unos pocos epigramas sarcásticos, bastante mundanos. En uno de ellos el alemán se sienta en su sillón, «estúpido y tonto», e intenta imaginar el drama que se desarrolla en la historia y que pronto lo arrastrará con él [20] . En otro epigrama aparece por primera vez el nombre de Hegel, a quien a veces se llama «él» y otras veces «yo», en un signo de identificación. La tercera estrofa es bastante interesante:

> Kant y Fichte se elevan al cielo azul.
> Buscando alguna tierra lejana,
> yo sólo busco captar lo profundo y verdadero,
> ¡lo que me encuentro en la calle!

Esos versos no son memorables como poesía, sino como la primera expresión de una forma de pensar que desempeñaría un papel crucial en todos los futuros escritos de Marx. La encontraremos una y otra vez: el cielo contrapuesto a la tierra, la cabeza a los pies, lo concreto a lo abstracto. Hegel todavía está en el lado correcto, con los pies en la tierra; de hecho,

parece haber despertado al joven poeta con una nueva perspectiva. Más adelante esto sonaría diferente.

El epigrama, como otros de los poemas incluidos en el regalo de cumpleaños de su padre, sugiere un estilo más realista en Marx. Pero aún no se había borrado lo romántico. La colección concluye con un largo borrador de una «novela cómica», *Scorpion y Felix* [21] .

No sabemos nada de la reacción del padre. Como ya hemos visto, la poesía de su hijo lo deleitó moderadamente. Posiblemente podría ayudar al chico en una carrera académica, pensó, pero entonces tenía que ser sólida. Los accesorios románticos eran extremadamente extraños para Heinrich Marx, un hombre de la Ilustración.

Jenny von Westphalen

Otra destinataria de la poesía de Karl Marx la apreciaba mucho más. Su nombre era Jenny von Westphalen y era hermana mayor de Edgar, el condiscípulo y amigo de Karl. A través de Edgar, Karl se convirtió prácticamente en un miembro más de la familia Von Westphalen.

Al igual que Heinrich Marx, el padre de Jenny y Edgar, Ludwig von Westphalen, era abogado. Era una figura destacada en Tréveris, y formaba parte del gobierno regional a cargo de asuntos como las prisiones, el servicio de policía, la protección contra incendios y las estadísticas. Pero a pesar de un salario considerable, su posición financiera nunca fue tan sólida como la de Heinrich Marx. Ambos se conocían bien; eran miembros del Casino y ambos se oponían a las pretensiones prusianas y sus afanes de poder. También eran hombres cautelosos.

Según le contó mucho después Karl Marx a su hija Eleanor, fue Ludwig von Westphalen quien despertó en el joven Karl el interés por la literatura, en particular por Shakespeare y Dante, lo que dio un giro a su vida. Heinrich Marx era, como hemos visto, un tipo práctico, alejado de la poesía, por lo que no podría haber sido él –ni ninguno de sus anticuados profesores de Tréveris– quien despertara en Karl la vena poética [22] . En la casa de Von Westphalen, Karl encontró también su gran amor, Jenny, cuatro años mayor que él. Al principio Jenny se mostraba vacilante ante las

muestras de amor de Karl, todavía muy joven, siendo ella indudablemente más madura. Pero pronto se sintió cautivada por él.

Su amor tuvo abundantes complicaciones. Había cierta distancia de clase entre ellos: ella pertenecía a la nobleza, y él provenía de una familia de rabinos. Además, era un joven un tanto ingobernable, acostumbrado a las diversiones de la vida universitaria. Ferdinand, medio hermano de Jenny, bastante mayor que ella y que acabaría haciendo carrera en la administración prusiana –llegó a ser ministro del Interior del gobierno reaccionario de Prusia (1850-1858)–, se oponía ferozmente a la relación. Andado el tiempo, como las opiniones de Karl giraron claramente hacia la izquierda, Ferdinand puso espías de la policía a su cuñado. Pero la relación entre Jenny y Karl contaba con el apoyo inquebrantable del padre, quien desde un principio había detectado los inusuales dones y el encanto de Karl.

En la familia de Marx, el floreciente romance fue recibido al principio con sorpresa y alegría. En una carta que por otra parte rebosaba indignación, Heinrich Marx subraya que el joven, con sus espléndidos dones, padres que lo aman, y «una joven que miles te envidian», es un privilegiado de la fortuna [23] . La hermana de Karl, Sophie, era amiga de Jenny y estaba tremendamente complacida con la relación entre ella y el hermano que adoraba. Tus hermanas te aman «más allá de toda medida», le escribió. ¡Y Jenny también! Ella nos visita a menudo, le dijo Sophie, y «llora lágrimas de alegría y dolor al recibir tus poemas» [24] .

Los poemas en cuestión formaban una extensa colección dedicada «a mi querida, eternamente amada Jenny v. Westphalen». El título no es modesto: *Buch der Lieder* [Libro de canciones]. Su principal fuente de inspiración es, obviamente, el famoso libro de poemas de Heinrich Heine de 1827, titulado también así. Comparado con esta singular obra maestra, el intento del joven de dieciocho años se queda irremediablemente corto. Por otra parte, las emociones que expresa Karl son cálidas, y su llama romántica es fuerte y clara. Ahí resuenan las arpas y se abre un paisaje que podría recordar el famoso cuadro de Caspar David Friedrich, *Der Wanderer über dem Nebelmeer* [El caminante sobre el mar de niebla, 1818], en el que un viajero de espaldas, erguido sobre una elevada cumbre, contempla un mar de nubes a menor altura. Pero, en las canciones de Marx, el vagabundo se detiene a continuación ante la ventana de su amada, y se entabla un diálogo *à la* Romeo y Julieta. El joven Karl compone buenas rimas y mantiene rigurosamente el ritmo. Podría incluso escribir sonetos sin vacilar.

En un poema titulado simplemente «A Jenny», le confiesa su amor sin límites, pero también una ansiedad y un dolor tan grandes que podría anhelar la aniquilación. Son los habituales vaivenes violentos de una gran historia de amor, representados en el *Egmont* de Goethe con las inigualables líneas «Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt…» [Jubiloso hasta el cielo, afligido hasta la muerte…] [25] .

Jenny se convirtió ahora en el centro natural, no sólo de la poesía de Marx, sino también de su vida; la relación con sus padres, en particular con Heinrich, marca en otro sentido este periodo.

Padre e hijo

La correspondencia entre Heinrich y Karl Marx contiene mucho más que las reacciones del padre a la poesía de su hijo. De hecho, proporciona una imagen bastante elocuente, al menos de la relación entre ambos. Sólo se conserva una carta de Karl, mucho más larga, a la que pronto regresaremos. Podemos deducir que otras cartas se han perdido, ya que su padre las comenta; pero una característica constante son las quejas de Heinrich con respecto a la cicatería de las cartas de Karl: «Conoces a tu madre y lo ansiosa que está, ¡y aun así te muestras tan negligente!», escribe Heinrich en su primera carta, tres semanas después de la partida de su hijo [26] . Karl parece haber dicho algo inconveniente como respuesta, y su padre trata de calmarlo. Pero los reproches por su escasa disposición epistolar se repiten una y otra vez.

Otro tema más conspicuo es el dinero. A ojos de su padre, el joven Karl es un manirroto. ¿Por qué necesita constantemente dinero, sin decir además para qué? Su padre le recuerda que Karl no es su único hijo. El dinero enviado debería bastarle, siendo como es un estudiante. Tampoco debe olvidar que los ingresos de un abogado no son ilimitados [27] .

Karl trata de aclarar sus gastos, pero la cuenta indigna a su padre. Las cifras son completamente disparatadas, le dice. Debe exigirse orden incluso a un hombre sabio, por no hablar de un abogado [28] .

Heinrich Marx pronto concluyó que la vida estudiantil en Bonn era demasiado atractiva para el joven Karl. Mejor sería que prosiguiera los

estudios en la capital de Prusia, Berlín, con sus destacamentos militares y sus funcionarios. Eso enderezaría al chico. Heinrich escribió una carta oficial, diciendo que no sólo permitía, sino también deseaba activamente, que su hijo cambiara de lugar de estudio [29] .

Y así se hizo. Karl Marx, con sólo dieciocho años, se trasladó a Berlín. La universidad acababa de inaugurar allí una nueva era en la historia de la educación superior al hacer de la investigación una parte obligatoria del trabajo universitario. La educación y la investigación se unían así en un solo programa de instrucción, difícil no obstante de llevar a cabo. En cualquier caso, Karl Marx tampoco se convirtió ahora en el estudiante ejemplar que su padre había deseado. Se entregó a la filosofía, y pronto se había perdido para el proyecto de convertirlo en abogado.

Su despilfarro financiero no disminuyó; todo lo contrario. Karl continuó gastando cantidades irracionales de dinero. Durante su primer año en Berlín gastó casi 700 táleros, le señaló su padre. Era una suma enorme, considerando que los jóvenes más pudientes de similar condición tenían que conformarse con 500. El padre ni siquiera lograba ganar tanto dinero como gastaba el hijo.

Las cartas de Heinrich a su hijo muestran la preocupación de que este no sepa poner límites a sus hábitos, refiriéndose no sólo al dinero, sino al estilo de vida. Al comienzo de la correspondencia, en particular, le advierte repetidamente que no debe olvidarse de hacer ejercicio y que debe ser moderado en la comida y la bebida. Su madre, que a menudo escribía pequeñas adiciones a las cartas de Heinrich, se lo explica con más detalle, tan entrometida como tierna. El orden y la limpieza no son problemas secundarios, le advierte. ¡Restriega con jabón y un cepillo! Ten cuidado con el vino y el café, y también con la pimienta. No te acuestes demasiado tarde y levántate temprano, no te resfríes y no bailes, añadiendo: «Eres el más amable y el mejor».

Al padre también le preocupaba que Karl pretendiera hacer frente a muchas asignaturas, como había hecho en Bonn, apuntándose a casi todo lo disponible. Se estaba excediendo, se quejaba Heinrich, y agregaba: «El campo del conocimiento es infinito y breve el tiempo». Debía limitarse, pero las cosas no hicieron más que empeorar en Berlín.

La culminación es la larga carta que Karl escribió a su padre en noviembre de 1837, precedida por una correspondencia de la que sólo se conservan las cartas del padre. En la primera carta, Heinrich Marx apela al «mejor yo» de

su hijo, a su pasión y su ternura de corazón, y a su capacidad para superar su tormentosa idiosincrasia y su enfermiza sensibilidad. Ahí tenemos una breve descripción del joven Karl tal como lo ve su padre: apasionado y de buen corazón por un lado, y por otro demasiado sensible y un tanto desequilibrado. Su esperanza reposaba en el «mejor yo» de su hijo. ¿No había dicho el propio Karl que era el favorito de la fortuna? ¿No debía al menos pensar en la joven que estaba sacrificando su distinguida posición y sus maravillosas perspectivas de futuro para seguirlo a «un futuro más gris»?

La larga carta de respuesta de Karl no hizo más que aumentar la preocupación de sus padres. En su imaginación Heinrich veía a su hijo en bata, a la luz sombría de una lámpara de aceite, descuidado, rumiando sobre los misterios del mundo sin tener en cuenta la respetabilidad ni las preocupaciones de su pobre padre.

Su hijo ni siquiera escribía a casa regularmente, se quejaba Heinrich. Cuando se decidía a escribir algo, el resultado era un fragmento que de principio a fin indicaba indecisión y división. A Heinrich le sugería *Zerrissenheit* –confusión interna– y, al mismo tiempo, revelaba la pobre opinión que tenía de esa «palabra moderna» tras la que «se esconden todos los cobardes». ¡Y ahora Karl se unía a esa multitud tan despreciable!

Lleno de indignación, el padre –un hombre de la Ilustración– exclamaba: «No culpes a la naturaleza, que te ha tratado como una madre. Te ha dado suficiente fuerza, la voluntad es lo que te toca poner por tu parte». Pero frente a las primeras dificultades que encontraba en su camino, aquel «agraciado por la fortuna» se dejaba paralizar por la *Zerrissenheit,* lo que indicaba debilidad y un carácter poco viril. Por encima de todo, Karl estaba derrochando dinero. Eso te puede parecer prosaico, le decía sarcásticamente Heinrich; un hombre que descubre un nuevo sistema filosófico casi cada día no puede dedicar atención a minucias como el dinero.

Ese es el tono de las cartas que ahora le llegaban en rápida sucesión. Pero en la última las palabras eran más indulgentes. Por cansancio, no puedo seguir y tengo que dejar las armas, le dice Heinrich. Le resulta difícil, sin embargo, aceptar el despilfarro, añade [30] .

Aquel malestar se debía en parte a que, durante los años de estancia de Karl en Berlín, Heinrich había estado enfermo y estaba empeorando. Él también iba sucumbiendo a la maldición familiar, la tuberculosis. Dedicaba

mucho tiempo a visitar balnearios con su esposa Henriette. Su tos era cada vez más severa, como lo era su fatiga.

La correspondencia indica que Heinrich Marx valoraba el talento de su hijo. También se puede deducir, indirectamente, que Karl expresaba con agradecimiento afecto hacia su padre. Heinrich a menudo se burla suavemente de las palabras sentimentales que Karl le dirige en sus cartas, ahora perdidas.

La relación entre ambos era naturalmente desigual. Financieramente, Karl dependía totalmente del padre. En sus cartas tenía que justificar todo el dinero que creía necesitar para su vida de estudiante; por eso insistía no sólo en su aplicación en el estudio, sino también en su devoción filial.

En el fondo, padre e hijo eran muy diferentes. Heinrich Marx era un hombre cauteloso. La vida le había enseñado a navegar con cuidado. Cuando Prusia incluyó entre sus dominios a Tréveris, le resultó difícil mantener su posición como abogado. Se vio obligado a renunciar a su fe, pero incluso después de su conversión al luteranismo y sus éxitos profesionales, se sentía vulnerable. El antisemitismo había florecido con el nacionalismo alemán durante las guerras napoleónicas y no se detenía ante una profesión pública de fe. No traicionó sus ideales, pero evitaba desafiar abiertamente a las autoridades.

Constantemente aconsejaba a su hijo que se asegurara una profesión, preferiblemente como abogado. Una carrera académica también podría ser posible, pero requería patrocinadores.

Karl Marx era todo lo que se quiera menos prudente. No dudaba de su capacidad para sobrevivir en el mundo. Más que eso, de hecho creía saber que iba a lograr algo grande. No temía desafiar a las autoridades y violar las convenciones. Creía que podía devorar enormes cantidades de información, se inscribía en una cantidad enorme de cursos y se dedicaba a diversas actividades. Y derrochaba el dinero.

Nada refleja mejor la imagen del joven Karl Marx que la única carta a su padre que se conserva.

La carta al padre

Fue el 10 de noviembre de 1837 cuando Karl comenzó su carta, pero no la terminó hasta las cuatro de la mañana del día siguiente. Con ella ofreció a su padre aquella imagen de joven descuidado en bata, pálido y melancólico bajo una luz temblorosa, con la oscuridad de la noche berlinesa en el exterior [31] .

Es una carta larga, no un fragmento, como solía quejarse Heinrich Marx, pero lo cierto es que muestra una gran *Zerrissenheit:* confusión interna, un vaivén incansable entre diferentes áreas de interés y campos de estudio, la lucha interminable con las grandes preguntas de la filosofía, a todo lo cual se suma la añoranza por su elegida, la hermosa baronesa treviriana Jenny von Westphalen.

En letra impresa la carta ocupa ocho páginas grandes. Su estilo es elevado y trascendental. Karl se enfrenta a una nueva fase en su vida; está empezando una nueva era, y al igual que en la historia mundial, para el individuo se trata de analizar tanto el presente como el pasado. Es fácil caer en el lirismo, «porque cada metamorfosis es en parte un canto del cisne, en parte la obertura de un gran poema nuevo que se esfuerza por lograr una forma estable en brillantes colores todavía entremezclados». Son grandes palabras, pero Karl tenía dominada a la perfección esa noble prosa estética; sus frases son sólidas, bien formadas y retóricamente efectivas.

En su carta resume el año que ha pasado en Berlín. Primero se vio marcado por el deseo de Jenny y la fuga al lirismo desde la vida cotidiana. Pero ese lirismo se hizo «puramente idealista… debido a mi actitud y todo el desarrollo previo». En resumen, la realidad se desvaneció y, con ella, la naturaleza; resultaron ser meros castillos en el aire. Pero sus sentimientos eran cálidos, y eso se puede constatar fácilmente en los tres cuadernos de poesía que envió a su amada.

Sin embargo, el lirismo tenía que seguir siendo una ocupación durante el tiempo libre; iba a consagrarse al Derecho, agregó rápidamente. Había resumido extensos textos de literatura jurídica, en los que también trató de desarrollar principios de filosofía jurídica. La contradicción entre lo que es y lo que debería ser, tan típica del idealismo, se le reveló entonces con toda su fuerza. Terminó en formas desprovistas de contenido y material desordenado. Era necesario que se dedicara plenamente a la filosofía, y pronto creó todo un sistema filosófico que también resultó insostenible.

Pero su ansia de actividad no quedó satisfecha; al parecer mantuvo todo su programa. Leyó y tomó cuidadosas notas de obras de historia del arte y de

historiografía, tradujo a Tácito y Ovidio del latín, y se procuró libros para estudiar inglés e italiano, aunque sin llegar a ninguna parte. Pero después de tanto trabajo arduo, tuvo que dedicarse completamente a la creación literaria por un tiempo. Los resultados fueron cosas tales como un borrador de la novela fantástica en verso al estilo de E. T. A. Hoffmann *Scorpion und Felix,* de la que ya hemos hablado.

El fragmento todavía existe, en un estilo muy hoffmanniano. Su espíritu levemente absurdo descansa no sólo sobre la narrativa, sino también sobre la carta que escribe un joven volcado en múltiples intereses, y que parece dispuesto a sacrificar la comodidad y un futuro burgués para abrirse camino hacia una visión concluyente, independientemente de la que sea.

Hoffmann había vivido en Berlín al final de su vida relativamente corta, pero no fue él a quien eligió finalmente el joven Marx como estrella guía, sino otro gran espíritu que también pasó sus últimos años, los de más éxito, en Berlín: el filósofo Hegel. Después de haber flotado en el mundo de las ideas en compañía de Kant y Fichte, Karl Marx llegó a la conclusión de que la idea debe buscarse «en la propia realidad». «Si antes los dioses habían habitado sobre la tierra, ahora se habían convertido en su centro.» Son pensamientos que reconocemos en el poema sobre ese mismo Hegel que Marx dedicó a su padre. Pero antes, decía ahora, se había visto rechazado por «la grotesca y abrupta melodía… que no me atraía». Ahora había encontrado su camino, aunque después de diversas digresiones en varias obras de literatura jurídica y filosófica de las que a veces hacía extractos, a veces traducía y otras veces convertía en punto de partida para diálogos al estilo de Platón. Sus muchas actividades finalmente lo enfermaron, y tuvo que buscar aire fresco en el campo fuera de Berlín. La enfermedad fue su salvación, porque fue entonces cuando logró familiarizarse con diversas partes de la filosofía de Hegel y además conocer personalmente a «la mayoría de sus discípulos». Así es como logró ingresar en un «Doktorclub» que tenía como denominador común la filosofía de Hegel.

Frente a aquellos fuegos artificiales de pensamientos e impulsos, su padre se asustó aún más. Su reacción parece bastante natural, considerando que el mayor deseo de Heinrich Marx era que su hijo eligiera una formación que lo condujera a una profesión y unos ingresos seguros. Karl había elegido su propio camino. ¿Pero era verdaderamente un camino, y no un terreno apenas explorado?

Los Jóvenes Hegelianos

El «Doktorclub» del que hablaba Marx no era una asociación formal, sino un grupo de jóvenes que se reunían para discutir las grandes cuestiones filosóficas de la época en un ambiente libre y jovial. La designación «Doktorclub» es del propio Marx, y por lo que se sabe no aparece esa denominación en ningún otro lugar [32] . Marx aún no era doctor, pero los demás miembros que mencionaba ya habían presentado sus tesis. El mayor de ellos era el líder, Bruno Bauer; era nueve años mayor que Marx y ya había dado pasos notables en su carrera académica.

El pensamiento de Hegel era el imán que sostenía unido al Club de Doctores. Marx y sus amigos interpretaban a Hegel en un sentido radical. Hegel era el filósofo del cambio incesante, insistían. Cada etapa de la historia tenía que crear su propia antítesis.

Un adversario de ese pensamiento radical hablaba furiosamente de *Hegelinge,* pero esa denominación no cuajó; el nombre que pronto se consolidó fue en cambio el de *Junghegelianer,* «Jóvenes Hegelianos». Se había difundido bastante en 1838, y lo codificó un influyente texto de 1841 de Bruno Bauer: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* [La trompeta del Juicio Final contra Hegel el ateo y el Anticristo]. Había Jóvenes Hegelianos de ese tipo no sólo en Berlín, sino también en muchas otras ciudades alemanas, y poco después en otras también. Más tarde se les dio un nombre alternativo: *Die Hegelsche Linke* [La izquierda hegeliana].

En Berlín aquellos jóvenes izquierdistas sostenían animadas conversaciones en las cervecerías del barrio universitario cercano a la Friedrichstrasse y la Dorotheenstrasse. Fue allí donde Karl Marx (todavía sólo un estudiante) fue admitido como miembro de pleno derecho e incluso como figura central del movimiento. Bruno Bauer pronto vio en él a su más cercano colaborador.

La religión era un tema prioritario para los Jóvenes Hegelianos. La crítica de la Biblia se había convertido en una especialidad importante en la Alemania de la década de 1830, y no se detenía ni ante el Santísimo. David Friedrich Strauss, quien había aprendido mucho de Hegel pero se había trasladado de Berlín a Tubinga a principios de la década, publicó *Das Leben Jesu* [La vida de Jesús], un libro que gozó del éxito del gran público [33] .

El propio Bauer era teólogo, y siguió la misma vía. La Biblia era considerada principalmente como un documento histórico y no como Sagrada Escritura, y sería a partir de entonces examinada con gran atención. Más tarde Bauer llegó incluso a negar la existencia histórica de Jesús.

Pero en Prusia la distancia de la religión a la política no era mucha. El luteranismo era la religión del Estado. La Iglesia era un poder político. La crítica de los fundamentos del cristianismo era fácilmente percibida como crítica del propio Estado. William J. Brazill, autor de una monografía sobre los Jóvenes Hegelianos, cometió un error cuando dejó a Marx fuera del grupo con la justificación de que la crítica de la religión no era su principal interés. La política era una gran preocupación para los Jóvenes Hegelianos, y Marx desempeñó un papel importante, aunque breve, entre ellos [34] .

También el futuro amigo de Marx, Friedrich Engels, se relacionó con el grupo en Berlín durante un tiempo. Engels estaba realizando entonces su servicio militar en la ciudad, y aprovechó la oportunidad para participar en su vida intelectual. No conoció entonces a Marx, que ya había vuelto a Tréveris, pero se relacionó con muchos otros Jóvenes Hegelianos. Engels, dibujante con bastante talento, bosquejó una animada escena de noviembre de 1842. En aquel momento el grupo de Berlín se había ampliado con varios miembros nuevos e importantes, y también con un visitante temporal llamado Arnold Ruge. Ruge, que en aquella época vivía entre Halle y Dresde, está de pie en una esquina del dibujo, gesticulando con entusiasmo. Obviamente hay una disputa entre él y Bruno Bauer, quien también gesticula. Max Stirner, quien unos años más tarde (en 1844) publicaría *Der Einzige und sein Eigentum* [El Único y su propiedad], también parece participar en la acalorada conversación. Los demás asistentes parecen menos interesados. En el suelo yacen unos cuantos periódicos, así como una silla volcada. Sobre una mesa hay varios vasos, y en la esquina superior izquierda Engels dibujó una ardilla. La ardilla simbolizaba la censura prusiana, que significaba una molestia constante para los Jóvenes Hegelianos. El ministro que supervisaba asuntos relacionados con el culto religioso y su inviolabilidad, así como los límites de la palabra impresa, se apellidaba Eichhorn [«ardilla» en alemán] [35] .

Cuando realizó ese dibujo Engels ya había publicado algunos artículos, así como algunos folletos, de forma anónima o bajo el pseudónimo de Friedrich Oswald. Una carta que escribió a Arnold Ruge unos meses antes del dibujo indica que era capaz de escribir más; su estilo ya era fácil y

fluido. Pero ahora vaciló. Todavía era joven, escribió; debía estudiar más, y no era un filósofo de profesión.

Como muestra su dibujo, no obstante, siguió estrechando relaciones en el círculo de Jóvenes Hegelianos. En aquel momento el grupo de Berlín había comenzado a aparecer bajo el nombre conjunto de *Die Freien* [Los Libres], aunque ni Marx ni Engels habían tenido nada que ver con aquella designación; por el contrario, *Die Freien* pronto fue para ellos objeto de desprecio y burla.

Lo más importante que Engels había escrito hasta entonces era una serie de artículos y pequeños folletos sobre Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, en otro tiempo heraldo de nuevas ideas en Alemania, pero que ahora se había convertido en un filósofo conservador con un claro matiz teísta y cristiano.

Schelling había sido llamado a Berlín con la tarea de desarraigar «la semilla del dragón panteísta hegeliano». Prusia tenía un nuevo rey, Federico Guillermo IV, y con él una ideología parcialmente nueva. Muchos habían esperado un giro hacia una mayor libertad, pero sucedió lo contrario: el rey era un conservador romántico y profundamente cristiano, y sus asesores más cercanos eran del mismo tenor. Hegel y sus muchos discípulos, dispersos a derecha e izquierda, eran abominaciones para gente con tal concepción del mundo. Dios, según Hegel, era, como espíritu, tanto fuerza motriz como finalidad de todo desarrollo. Desde el principio muchos habían detectado panteísmo –la doctrina de que Dios está en todo– en la filosofía hegeliana, y ahora también los poderes vigentes en Prusia decían algo muy parecido; sólo que, a diferencia de los anteriores adversarios de Hegel, tras sus palabras estaba el poder. La convocatoria de Schelling a Berlín fue una de sus medidas; si no la más poderosa, sí la más espectacular.

El 15 de noviembre de 1841 Schelling comenzó a dar sus conferencias, cuyo anuncio había despertado un enorme interés. Asistieron alrededor de cuatrocientos oyentes, muchos de ellos mencionados en los libros de historia. Podemos ignorar a los principales peces gordos de la ciudad, los generales y otras personas de autoridad cuya presencia indicaba más el patrocinio del poder real que un verdadero interés por la filosofía. Pero hasta el anciano Alexander von Humboldt, el descubridor y científico de la naturaleza, estaba allí, al igual que el historiador Leopold von Ranke y el jurista Friedrich Carl von Savigny. ¿Era el interés lo que los había llevado hasta allí, o la cortesía hacia un colega?

Entre los más jóvenes –que constituían la mayoría de la audiencia–, la pasión por el juego libre de ideas era aún mayor. Muchos esperaban algo extraordinario. Estaban allí Mijaíl Bakunin, el futuro revolucionario que en aquel momento se había incorporado al grupo de Jóvenes Hegelianos de Berlín, y también Friedrich Engels. Arnold Ruge había viajado desde Halle para el acontecimiento (en una carta describió la expectación creada ante la comparecencia de Schelling como *unglaublich* [increíble]). Jacob Burckhardt, quien mucho más tarde (1860) escribiría su libro *Die Kultur der Renaissance in Italien,* se contaba entre los oyentes, y también un joven danés, Søren Aabye Kierkegaard, todavía desconocido para el mundo. De hecho, sólo faltaba Karl Marx.

Schelling comenzó su conferencia enfatizando «la importancia del momento». Implícita en su mensaje estaba la pretensión de descubrir una nueva época, como había hecho en su juventud. En aquel mismo momento la confusión estalló en el pasillo. Las puertas se abrieron de golpe y entraron nuevos oyentes. Nadie quería perderse aquella ocasión singular. Pero lo que vino después fue más suave de lo esperado. Schelling habló sobre sus grandes predecesores, Kant y Fichte. No mencionó a Hegel, y la razón no era sólo que su misión consistía en expurgar de aquellas salas la semilla del dragón panteísta con la que Hegel las había contaminado. A medida que avanzaba, era evidente que lo veía como un imitador, quien en su pensamiento se había perdido ciertamente en varios callejones sin salida, pero que en sus mejores momentos se hacía eco de las ideas de Schelling.

Schelling había llamado a su ciclo de conferencias *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la Revelación], y ese título captaba todo el sistema filosófico en el que había estado trabajando durante décadas sin llegar nunca a una conclusión. El punto de partida de la primera conferencia era la distinción entre esencia y existencia. Mediante la razón percibimos la esencia de un objeto: lo que hace que una silla sea una silla, o una persona, una persona. Pero la existencia es una cuestión de experiencia. Sólo con nuestros sentidos podemos verificar si existe o no un determinado objeto. Schelling llamaba *negativa* a la filosofía que procede de la esencia. Como Hegel, él mismo la había practicado en otro tiempo; pero ahora quería ir por el camino opuesto y comenzar con la experiencia, en resumen, con lo que existe.

Al menos uno de sus oyentes, Kierkegaard, se sintió profundamente conmovido por aquella primera conferencia. Era como si Schelling

anticipara su propio desarrollo hacia el pensamiento en el que la simple existencia de la humanidad es la cuestión inicial y más importante de la filosofía. Pero con las siguientes conferencias, Schelling lo decepcionó. La filosofía positiva buscaba la existencia en la mitología. Ahí no era donde Kierkegaard quería estar. En su diario, escribió despectivamente sobre el hombre que les hablaba desde la cátedra.

Otros habían sido hostiles desde el principio, y no sólo porque todavía estaban del lado de Hegel. Para ellos, Schelling era sobre todo una herramienta de la represión que ejercía el nuevo rey. Con ese espíritu comenzó a hablar Friedrich Engels. Primero lo hizo en algunos artículos en *Telegraph für Deutschland* en diciembre de 1841, y luego en dos pequeños folletos que salieron al año siguiente: *Schelling und die Offenbarung* [Schelling y la Revelación] y *Schelling, der Philosoph in Christo* [Schelling, el filósofo en Cristo]. Ambos fueron publicados bajo pseudónimo.

Engels defendía a Hegel, o más bien a la escuela hegeliana, contra los ataques de Schelling. Señaló lo irrazonable que era que Schelling, por un lado, describiera a Hegel como su propio epígono, y por otro afirmara que la filosofía de Hegel era engañosa y tenía consecuencias peligrosas para la sociedad. Pero Engels también aceptaba la nueva filosofía positiva de Schelling y su pretensión de implicar un baluarte seguro del cristianismo. Engels había crecido en un hogar estrictamente pietista y estaba muy familiarizado con la Biblia, así como con los diversos trucos esgrimidos en su defensa. Al mismo tiempo se veía a sí mismo como un seguidor radical del proyecto hegeliano. Estaba empeñado en poner de relieve el tipo de poder en que se había convertido el hegelianismo después de la muerte del maestro [36] .

Si atendemos al efecto que las autoridades de Berlín habían esperado, las conferencias de Schelling fueron un fiasco. El único interés que despertaron fue el de la posteridad, y la edición póstuma de su *Philosophie der Offenbarung* ahora se cuenta entre los clásicos. Pero un efecto de ese tipo no era el que interesaba a las autoridades berlinesas. En sus esfuerzos por aniquilar al dragón, tenían herramientas más pesadas que las conferencias filosóficas. Las opiniones podían ser imposibles de gobernar, pero con las instituciones que dependían directamente del Estado se podía obtener mayor eficacia.

Hegel fue un filósofo del Estado, pero esa expresión tan habitual puede ser mal interpretada. En la década de 1820 presenció cómo varios de sus mejores discípulos eran perseguidos, e incluso encarcelados, en la caza de enemigos del Estado. Aun manteniéndose tan cauteloso como siempre, se involucró en su causa [37] . Ya estaba muerto cuando en la década de 1830 se concedió un breve estatus oficial a la estricta interpretación conservadora de su pensamiento político; pero esa interpretación nunca prevaleció indiscutida, y el propio Hegel no habría estado seguramente muy satisfecho con los políticos que lo citaban.

Aunque él mismo no fuera un filósofo estatal, el Estado tenía un lugar central en su pensamiento. Distinguía diferentes clases (sociales, no económicas) en la sociedad. «Der Mittelstand», la clase media en general, mantenía una posición única. El calificativo «media» podía significar que la clase se encontraba a la mitad de la jerarquía social, por encima de la clase comerciante y por debajo de la nobleza; pero el contenido decisivo era otra cosa: en virtud de su educación y su sentido de la justicia, la clase media podía constituir un intermediario entre diferentes intereses, compensarlos entre sí y tratar de representar la razón por encima de los contendientes. Hegel incluía en ella no sólo a los genuinos servidores del Estado, sino también a los profesores universitarios, quienes de hecho fueron quienes desarrollaron y transmitieron el conocimiento crucial para el desarrollo del Estado [38] .

Así pues, Hegel atribuyó un papel clave en la sociedad a sí mismo y a sus colegas. Al enfatizar el significado crucial de la clase media, contribuyó a consolidar una importante tradición que se había desarrollado principalmente en Prusia después de la catastrófica derrota ante Napoleón. Todas las fuerzas debían reunirse. Los que tenían autoridad concluyeron que la revolución era una amenaza constante, pero que era imposible regresar a la antigua vía. Prusia no podría igualar a Francia en fuerza militar, o a Inglaterra en vitalidad económica. Lo que quedaba era la vía de la educación y el cambio cauteloso. En ese proceso, los funcionarios públicos y académicos tenían que tomar la iniciativa. Fue con ese espíritu con el que Wilhelm von Humboldt desarrolló sus ideas sobre un sistema educativo reformado y un tipo de universidad completamente nuevo en Berlín. Los destacados políticos Karl Freiherr vom Stein y Karl August Fürst von Hardenberg estuvieron de acuerdo.

El reformismo moderno nació en aquel ambiente. Sus primeros abanderados fueron los funcionarios públicos y los profesores. Hegel se convirtió en uno de estos últimos cuando fue convocado a Berlín en 1816. Sus discípulos, ya fueran conservadores o radicales, siguieron su camino en la medida en que les era posible.

Fue un camino espinoso desde el principio. Después de la caída de Napoleón, Prusia se unió a la Santa Alianza encabezada por Rusia. Las fuerzas radicales, especialmente los estudiantes, exigían una constitución moderna. Un estudiante, Karl Sand, optó por la violencia y asesinó al escritor August von Kotzebue, quien había sido denunciado como espía ruso. La reacción fue violenta, con mayor censura y recorte de otras libertades.

Hegel navegó cautelosamente por aquellas aguas turbulentas. Como profesor, disfrutó de cierta libertad para expresar su opinión desde la cátedra. Pero en cuanto intentaba publicar, estaba sujeto a la censura como todos los demás. El resumen de sus ideas políticas y filosóficas en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de 1821 es una maravilla de cautela; en ellas se desvía de las conferencias que estaba dando sobre el tema al mismo tiempo. «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional», afirma en el Prefacio [39] . Esto podría interpretarse como un tributo incondicional al orden establecido de las cosas: todo ha sido ya dispuesto de la mejor manera posible. Heinrich Heine, quien estaba entre los estudiantes entusiastas de Hegel alrededor de 1820, afirmaba que en sus conferencias Hegel decía que lo real *se vuelve* racional y por tanto en objeto de un proceso de mejora. Sólo recientemente se ha demostrado que Heine tenía razón. Una vasta recopilación de notas de los alumnos de Hegel, tomadas cuando seguían sus conferencias, han sido publicadas y apuntan en la dirección señalada por Heine [40] .

A pesar de los estragos de la reacción, Hegel no abandonó su reformismo cauteloso. En ese sentido, la mayoría de sus seguidores le eran fieles, al menos durante el tiempo en que pudieron abrigar esperanzas de poder trabajar dentro del sistema universitario. Los Jóvenes Hegelianos son un buen ejemplo. Desde sus cátedras profesorales y a través de sus escritos, esperaban desarrollar Prusia y otros Estados alemanes en una dirección radical.

Arnold Ruge y Bruno Bauer, cercanos a Marx durante un periodo crucial, se encontraban entre los que pretendían hacer una contribución desde la

«intelectualidad funcionarial» *(die beamtete Intelligenz)*. En 1840 Ruge se distanció de los cambios revolucionarios, que asociaba con el Romanticismo, y señaló que la teoría y la ciencia ofrecían un campo de batalla menos sangriento. Era allí donde se podría librar la batalla con alguna probabilidad de éxito, y el camino del éxito era el de las reformas [41] .

Los demás Jóvenes Hegelianos albergaban el mismo tipo de esperanzas. Bruno Bauer, la figura principal entre ellos, parecía estar a punto de obtener una cátedra en la facultad de Teología en Bonn. El propio ministro de cultura, Karl Stein von Altenstein, le despejó el camino, y Bauer vio su felicidad asegurada. ¡Y no sólo el suyo! En una universidad donde su propio punto de vista –tan común en Berlín– era completamente único, quería ver cuanto antes a su prometedor joven amigo y compañero de viaje Karl Marx como su colega; y Marx parecía dispuesto a acompañarle.

El flujo de cartas que Bauer escribió a Marx nos proporciona una vívida imagen del curso de los acontecimientos [42] . Marx era un escritor de cartas mucho más lento; Bauer se quejaba de las respuestas perdidas tal como había hecho antes el padre de Marx. Obviamente escribió algo, sin embargo, como muestra la correspondencia de Bauer; pero esas cartas se han perdido.

Bauer, por otro lado, nos ofrece una elocuente estampa de la Universidad en Bonn, que encuentra extremadamente desgraciada. Sus colegas son de mente estrecha y sus prejuicios contra el hegelianismo son monumentales. Los asusta con su ingenio al anunciar una serie de conferencias sobre «La vida de Jesús y las críticas del Evangelio según Juan». ¡Qué abismos se abrían ante sus ojos bajo la palabra «crítica»!

Bauer también alentó insistentemente a Marx a deshacerse de «el examen despreciable» y doctorarse. Pero debía tener cuidado con su tesis. Contra el autor se podía hacer valer cualquier indiscreción. Debes pensar también en tu futura esposa, le advierte Bauer. Si no lograba asegurar su carrera frente a cualquier ataque, también nublaría su futuro. Sin embargo, agrega en tono de consuelo, una vez que alguien ha obtenido una cátedra, puede decir lo que quiera. La libertad de enseñanza según lo prescrito por la ley lo protege.

La prudencia no era la principal virtud de Marx. Cuando presentó su tesis, aprovechó la oportunidad para realizar algunos ataques magníficos y muy poco prácticos. Su viejo amigo estaba sorprendido; pero durante un tiempo, aún había esperanza de un futuro bajo la protección de la universidad.

Bauer todavía residía en Bonn. Sólo había un problema: la cita final se demoraba. Pero seguramente llegaría pronto, y Marx, con su tesis, podría unirse a él.

Hay razones para detenerse un momento en torno a esa tesis. No determinó el destino de Marx, pero nos dice algo importante sobre su trayectoria educativa y sus ideales en el momento en que la escribió.

La tesis doctoral

Marx completó su tesis de manera rápida y audaz. Comenzó a redactarla en el verano de 1840 y la finalizó en marzo del año siguiente. La iba a defender en Jena, principalmente porque aquella universidad quedaba fuera del alcance de la autoridad prusiana. Estaba bajo la protección de algunos pequeños ducados de Turingia, con Sajonia-Weimar a la cabeza. Otra razón podía ser que los profesores de Jena eran considerados en aquel momento bastante indulgentes; no causaban problemas a los estudiantes que querían progresar rápidamente, y Marx –así lo creía él, al menos– tenía prisa por llegar a Bonn.

Sólo unas décadas antes, Jena había sido el centro de una gran desarrollo intelectual. Desde su elevada posición en la vecina ciudad de Weimar, Goethe había mantenido su influencia en la universidad, asegurándose de que no sólo su amigo, el poeta Schiller, recibiera una cátedra, sino también de que los filósofos Fichte y Schelling pudieran trabajar allí durante años y reunir grandes multitudes de oyentes en sus conferencias. En unos pocos años, ellos y otros jóvenes héroes intelectuales habían convertido a Jena en una de las ciudades universitarias más famosas de Alemania.

Pero con las guerras napoleónicas Jena volvió a hundirse en su anterior oscuridad, con profesores y mediocres estudiantes cuyos intereses se reducían a la cerveza y las bromas. El filósofo principal, Karl Friedrich Bachmann, no era especialmente brillante. Se encontró, no obstante, en la inmediata cercanía de los mejores y más brillantes; se había sentado a los pies de Schelling y Hegel, y cultivó sus intereses mineralógicos en compañía de Goethe. Permaneció fiel a Jena, donde había recibido una cátedra ordinaria en 1813. Hegel era su principal maestro, pero más tarde

comenzó a alejarse de él. Al final atacó frontalmente el método de Hegel de identificar pensamiento y ser, idea y realidad; lo hizo en 1833 con una publicación titulada *Über Hegels System und die nochmalige Umgestaltung der Philosophie* [Sobre el sistema de Hegel y la nueva transfiguración de la Filosofía], que se convirtió en su obra más comentada y en tema para numerosos contraataques de los hegelianos.

Fue Bachmann a quien Marx entregó una carta del 6 de abril de 1841, adornada con las educadas frases de la época del tipo «muy honorable señor»; pero por lo demás era, por decirlo sencillamente, muy directa. Marx adjuntaba una carta formal a la facultad redactada en latín, el manuscrito de su tesis, su currículum vitae, las notas de exámenes anteriores y las preceptivas tasas, y expresaba el deseo de que, en caso de que su tesis fuera aprobada, su caso se agilizara para poder recibir cuanto antes su diploma. Sólo podía quedarse en su domicilio en Berlín, sito en el número 68 de Schützenstrasse, durante unas semanas adicionales, y era importante para él recibir su rango de doctor antes de su partida [43] .

Bachmann no estaba asustado ni molesto por el tono resuelto del joven. Apenas una semana después de que la carta saliera de Berlín, estaba listo para entregar su opinión a la facultad de filosofía de Jena. Calificó a Marx de «candidato muy digno» y dijo que la tesis daba testimonio de «tanta inteligencia *(Geist)* y visión como amplia lectura». Había un pequeño error del que el candidato era culpable: en la petición latina a la facultad hablaba de un grado de maestría, cosa que hubo que señalarle, ya que se iba a convertir en doctor, y también en latín. Bachmann agregó que Marx había enviado demasiado dinero para el diploma. La cantidad sobrante le sería devuelta [44] .

Así fue como Marx obtuvo simplemente su doctorado en filosofía. No necesitaba presentarse en Jena, y mucho menos defender su tesis contra ningún oponente. En cualquier caso, asistió a su ceremonia de entrega, con la que se convirtió en el «Doctor Marx». Nuevas aventuras le esperaban ahora.

La tesis que Bachmann aprobó tan rápidamente era de tamaño moderado, pero aun así debía constituir un paquete grande en su camino a Jena por correo. Se ha perdido una parte, pero el resto, del que la parte del león consiste en notas con citas largas, está en su mayor parte en griego, pero también en latín y francés, y todavía ocupa setenta páginas impresas en la

Marx-Engels-Gesamtausgabe. El título es impresionante: *Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* [Sobre la diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza].

El tema de la tesis es la teoría atómica en la Antigüedad. Epicuro adoptó la idea de Demócrito de que el mundo consiste en átomos muy pequeños que se mueven en el espacio vacío. En los libros de historia actuales se subraya que Epicuro se desvió de su maestro afirmando que los movimientos de los átomos son aleatorios, pero esa diferencia no se apreciaba apenas en 1841. Leibniz había situado las concepciones de la naturaleza de Demócrito y Epicuro en pie de igualdad, señalaba Marx. Hegel, «el pensador gigante *(riesenhafte)* », vio ciertamente la diferencia, pero no tuvo tiempo ni espacio suficiente para investigarla [45] . Con su tesis, Marx intentó demostrar en qué consistía el nuevo pensamiento de Epicuro.

Marx fue quizá el primero en investigar claramente la diferencia entre los dos filósofos, y aunque era un dato notable, había pasado completamente inadvertido para sus contemporáneos. Pero él lo veía como una parte de un proyecto más amplio en el que epicureísmo, estoicismo y escepticismo serían tratados juntos. En gran medida implicaría un cuidadoso análisis de la filosofía griega (y la romana) después de Platón y Aristóteles [46] .

Esta declaración tiene un propósito. Para obtener un puesto permanente en el mundo universitario alemán, un doctorado no era suficiente. Se requería una tesis habilitante de mayor tamaño, más exigente. El tema de estudio que Marx anunció cabría ahí espléndidamente. En definitiva, declaró que se imaginaba un futuro en alguna universidad.

Pero volvamos a la tesis doctoral. Marx no se limitó a investigar las diferentes concepciones del azar y la necesidad de Demócrito y Epicuro. También señaló que ambos tenían estrategias completamente diferentes para llegar al conocimiento. Demócrito vagó al parecer por muchas partes del mundo. Buscó el conocimiento en todas ellas, aprendiendo de egipcios, persas e indios. Epicuro, en cambio, se llama a sí mismo autodidacta. Demócrito, viendo el mundo material como nada más que apariencias e ilusiones, busca el conocimiento positivo. Epicuro ve el mundo material como real, pero desdeña el empirismo.

Esto podría llevar al lector a pensar que Marx se situaría de parte de Demócrito. Pero no fue así. Mientras que Demócrito sólo ve la naturaleza desde el lado material, Marx dice que Epicuro ve la conexión entre lo material y lo espiritual. Según Epicuro, dos cuerpos que se repelen entre sí

también niegan su relación mutua. La relación entre ellos no es sólo real, sino también ideal [47] .

La línea de pensamiento puede parecer difícil de seguir hoy, pero se vuelve comprensible en el contexto de la terminología filosófica de la época. Como Schelling antes que él, Hegel había afirmado la primacía del espíritu y el intelecto a expensas de la sustancia. Lo material se puede explicar desde lo espiritual, y no al revés (como afirmaron los materialistas como Demócrito). Incluso la naturaleza se ejecuta con algo espiritual, aunque en un nivel más bajo que el humano. Los eventos naturales simples se vuelven comprensibles en términos de lo espiritual. La atracción es un análogo primitivo a la inclinación hacia los demás que las personas pueden sentir, y la repulsión lo contrario.

Lo material, en otras palabras, tiene un lado espiritual, y lo espiritual un lado material. Marx aparece aquí como un buen hegeliano que busca fusionar idealismo y realismo. En su visión de la naturaleza, los hegelianos de izquierda no difieren mucho de los de derecha. La naturaleza no es el centro de su atención, ni lo era para Hegel. Sí lo es, en cambio, la historia, la política, el conocimiento, el arte, la religión… en general, todo lo humano.

Para Marx, la naturaleza todavía aparece como un reflejo de lo espiritual. Esta es, al menos para mí, la interpretación razonable del texto. Pero hay otra lectura, casi opuesta. John Bellamy Foster la respalda en su *Marx's Ecology,* mencionado en el capítulo 1. Según Foster, la tesis es sólo hegeliana «en espíritu», no sustancialmente. En otras palabras, Marx aparentaba de boquilla estar de acuerdo con Hegel, pero en el fondo ya se había distanciado de él. De hecho, Foster va más allá: Marx nunca siguió a Hegel, sino que desde el principio quedó cautivado por la tradición materialista que llevaba desde la Antigüedad hasta los pensadores de la Ilustración.

En resumen, la visión de la sociedad y de la historia que Marx desarrolló pocos años después de su tesis doctoral se había basado desde el principio en una concepción materialista del mundo. Foster también ve a Darwin como un materialista un tanto reacio y vacilante que, con su teoría de la evolución, llenó un vacío en la sólida visión del mundo de Marx [48] .

Tal como yo la veo, toda esa interpretación conlleva una gran simplificación. La relación de Marx con Hegel, el materialismo y Darwin fue significativamente más compleja. Por otro lado, es fácil estar de acuerdo

con Foster en que Marx se unió con su tesis a una larga tradición con respecto a Epicuro que se había mantenido –periódicamente en secreto– desde la época del viejo filósofo, hace 2.300 años. El aspecto de la herencia de Epicuro que Marx destaca incluso en el prólogo a su tesis no es el materialismo, sino la rebelión contra los dioses y, por lo tanto, contra la religión y el orden social en general. Marx también se refiere a David Hume, el filósofo escocés del siglo XVIII. (Como era habitual en la época, Marx cita a Hume traducido al alemán, y en el griego original a los clásicos.)

Pero el final mismo del prólogo es una cita de uno de sus dramas más queridos: *Prometeo encadenado,* de Esquilo. En él el rebelde Prometeo, que desafió a los dioses donando el fuego a la humanidad, se niega a someter su espíritu a la voluntad de Zeus. Su castigo es quedar encadenado a una roca, incapaz de protegerse contra un buitre que se come su hígado. De pie, indefenso, es visitado por Hermes, el mensajero de los dioses. Prometeo exclama desafiante:

> Puedo asegurarte que es más fácil
> Estar preso aquí que servir a los dioses.

Prometeo es figura preeminente en el santoral de los filósofos, dice Marx [49] . Son palabras verdaderamente desafiantes, dirigidas contra todos los tipos de autoridad, incluso la prusiana. Pero la necesidad de polémica de Marx no queda satisfecha con esta declaración. En un capítulo concreto, entra en una discusión altamente contemporánea sobre la herencia de Hegel y tampoco escatima pólvora en ella. Se maneja de una manera que le permite establecer asociaciones con la descripción que hace Plutarco del general romano Mario, que derrotó a los cimbrios e hizo matar hasta el último de ellos, dejando tantos cadáveres que la gente de alrededor de Marsella pudo fertilizar sus viñedos con ellos. La cosecha resultante fue gloriosa. De la misma manera, dice Marx, Hegel puede servir a propósitos totalmente diferentes a los que él mismo pretendía. Se acomodaba ahora a uno, ahora a otro, pero siempre moralmente (la moral, en la terminología de Hegel, es siempre limitada y en ese sentido abstracta; Marx la usa de la misma manera).

Dos bandos extremos surgen de las diferentes interpretaciones de Hegel. Uno es el positivo, y el otro el *liberal* (Marx pone la palabra en cursiva). El uno se convierte en sí mismo; el otro se dedica a la crítica, y su filosofía se

dirige así hacia el exterior. Pero ni uno ni otro logran lo que pretenden, por lo que se transforman en liliputienses que, con la ayuda de los megáfonos, tratan de convertirse en gigantes.

Con esta comparación, tan burlona como grotesca, Marx prosigue el ataque no sólo contra los hegelianos de derecha y los desertores de Hegel, sino también contra ciertos hegelianos de izquierda que querían acercarse al Estado prusiano tal como se mostraba a principios de la década de 1840. Arnold Ruge, con quien Marx pronto colaboraría estrechamente, pertenecía a estos últimos [50] .

Bruno Bauer, el amigo que quería prepararle el camino para su carrera académica, estaba totalmente asustado ante esta sucesión de notas rebeldes. «¿Qué tipo de furor vikingo *(Berserkerwuth)* se ha apoderado de ti de nuevo?», exclamaba en una carta. «¿Qué es lo que te empuja y te preocupa?» [51] . Pero esos gritos de advertencia eran en vano: la tesis estaba en Jena con el profesor Bachmann. En cierto modo, resulta extraño que Bachmann no reaccionara a los ataques. Él mismo era uno de los que se habían alejado de Hegel, y bien podía habérselo tomado como algo personal. Pero quizá fue capaz de soslayar cosas como esa y confiar en las cualidades indiscutibles de la tesis, cuyo autor poseía gran erudición y agudeza intelectual. Pero el texto también estaba marcado por la prisa. Es cierto que Marx había comenzado a recopilar notas sobre Epicuro unos años antes, pero escribir la tesis en sí le llevó poco más de seis meses. Como le ocurría a menudo, requería un largo periodo de incubación antes de dar forma definitiva al texto escrito.

Con su tesis, Marx dejó claro que no tenía la intención de convertirse en un servidor obediente del Estado. Es cierto que apuntaba a una carrera académica, pero una vez allí pretendía ser intransigente y seguir su propia razón adonde fuera que lo llevara.

Bauer también esperaba poder vincular al joven rebelde con la universidad de Bonn. Pero pronto resultó que la universidad prusiana estaba cerrada, y no sólo para candidatos tan provocadores como Karl Marx. Todos los Jóvenes Hegelianos, sin excepción, fueron sometidos al mismo veredicto. Bauer nunca consiguió el nombramiento que parecía evidente. Por el contrario: tuvo que abandonar el mundo académico. La esperanza de un programa atrevido de reformas desde dentro de las propias instituciones estatales de la educación superior se extinguió. Ahora sólo quedaba una manera más directa de moldear la opinión pública para quienes deseaban

influir en el desarrollo del país: periódicos, revistas y libros. Así que, como muchos de sus amigos, compañeros y adversarios, Marx se convirtió en periodista en aquel momento en que se ponían en marcha las primeras rotativas.

Las familias

Marx había dedicado su tesis doctoral a Ludwig von Westphalen, su futuro suegro, a quien describía como «un anciano con la fuerza de la juventud» que saludaba con entusiasmo cada avance y que se caracterizaba por un verdadero idealismo. Marx lamenta disponer únicamente de un «folleto insignificante» que ofrecer a aquel «amigo paternal» cuyo nombre le era tan querido [52] . Las palabras son exaltadas, pero no se puede dudar de su sinceridad. Ludwig von Westphalen había significado mucho para el joven; después de la muerte de Heinrich Marx, en particular, se había convertido en un padre para él.

El deleite en la amistad sería breve, sin embargo. Ludwig von Westphalen murió el 3 de marzo de 1842, menos de un año después de que Marx hubiera terminado su tesis. Ahora no había nadie de la generación anterior cerca de él.

Había no obstante dos mujeres mayores, su madre y su futura suegra. Pero las relaciones entre Henriette Marx y su «favorito de la fortuna» habían empeorado, sobre todo después de la muerte de Heinrich Marx. Las razones eran financieras. Karl había acompasado su vida estudiantil según las generosas remesas del hogar. Por mucho que se quejara su padre, disponía de dinero e hizo agradable la vida estudiantil del hijo. Después de la muerte de Heinrich nada estaba asegurado. De todos modos, debió de recibir algo; continuó sus estudios hasta finalizar su tesis en 1841. Los viejos pagarés que Henriette rompió en 1861 databan sin duda de esta época.

Karl quería obtener su herencia lo antes posible. El sueño de tener éxito pronto le siguió a lo largo de su vida. Pero no le resultaba fácil convertir en efectivo la herencia de su padre. La mayor parte estaba relacionada con bienes raíces, y su madre y algunas de sus hermanas necesitaban un lugar para vivir.

Aquella situación llevó a escenas violentas, cosa que sabemos principalmente por algunas cartas que Marx escribió a Arnold Ruge en 1842 y 1843, mientras defendía su tesis y veía bloqueada su carrera académica. En la primera carta habla de «las controversias familiares más desagradables» debido a que su familia, a pesar de su prosperidad, lo obligaba a vivir por el momento en circunstancias financieramente estrechas. En otra, escrita en enero de 1843, le dice a Ruge que ha roto con su familia y que no tiene derecho a reclamar su herencia mientras su madre viva. Unos meses después estaba listo para casarse. Contaba que su futura esposa había tenido que pasar por «las batallas más violentas» con sus «aristocráticos parientes pietistas» que adoraban al «Señor de los cielos» con el mismo frenesí que al «señor de Berlín». Pero también la habían molestado parientes de él. Algunos «sacerdotes y otros enemigos míos» se habían «aprovechado» de ella y le habían dado problemas. Marx se quejaba de que su novia y él y habían tenido más conflictos que otras personas que tenían tres veces su edad y se jactaban de su experiencia vital. Pero aun así, le decía, «puedo asegurarte, sin el más mínimo romanticismo, que estoy locamente enamorado y de la manera más seria» [53] .

Es difícil tener una idea clara de cuál era la oposición de sus familias. Ya sabemos que Ferdinand von Westphalen, el medio hermano significativamente mayor de Jenny, fue desde el principio un enemigo jurado de la historia de amor entre ella y Karl. Las fuentes no dicen nada de ningún otro. Sin embargo, podemos estar seguros de que la madre de Jenny, Caroline, no estaba entre sus oponentes.

Según todas las apariencias, Caroline von Westphalen era una persona culta que no puso obstáculos en el camino de la felicidad futura de Jenny y Karl. Vivían con ella en Bad Kreuznach cuando se casaron, y fue ella quien, unos años más tarde, les enviaría a Helene Demuth, la mujer que proporcionaría ayuda indispensable en los menesteres de la casa [54] .

Es aún más difícil saber a quiénes se refería Marx cuando hablaba de «los curas» *(die Pfaffen)* y de otros parientes negativamente dispuestos contra los que Jenny tuvo que enfrentarse. Los personajes «entrometidos» *[eingenistet]* podrían ser cuñados; pero es extremadamente improbable que se tratara del abogado de Maastricht con quien su hermana mayor Sophie se había casado en 1842. Sophie era la hermana más cercana a él y a Jenny. Las hermanas menores seguían solteras.

¿Podía tratarse de una cuestión de estatus, esto es, de que Jenny fuera una joven demasiado noble? Es poco probable. Menos aún podría haber jugado un papel el hecho de que ella no fuera judía. Lo que es probable es que incluso Jenny, ciertamente contra su voluntad, hubiera sido arrastrada a la turbulencia del dinero y la herencia. Los activos de la familia Marx eran mayores que los de los Westphalen, pero eso no ayudó mucho.

¿Qué clase de persona era, pues, Jenny von Westphalen? Una belleza, dicen cuantos la conocieron. Ciertamente era más bella que el retrato que se pintó de ella en su juventud [55] . Marx le dice en una carta de la década de 1860 que durante una breve visita a Tréveris le preguntaban constantemente cómo le iban las cosas a la chica más bonita del pueblo; él se sentía henchido de orgullo.

¿Y qué hay de la propia apariencia de Marx? Hay una vívida descripción de él en la época de su matrimonio: «Karl Marx era un joven enérgico de veinticuatro años cuyo pelo negro y espeso le crecía en la mandíbula, los brazos, la nariz y las orejas. Era dominante, intenso, lleno de grandiosa confianza en sí mismo, pero al mismo tiempo muy serio, instruido, un dialéctico incansable» [56] . No es difícil imaginarlo.

Pero volvamos a Jenny von Westphalen. La posteridad sólo tiene testimonios indirectos sobre su belleza. Por otra parte, se puede comprobar fácilmente que tenía una mente brillante y una instrucción sólida. Sus cartas son excelentes en todos los aspectos: bien escritas, expresivas, ingeniosas y llenas de observaciones agudas. Podía especiarlas con expresiones en idiomas extranjeros, incluso en latín. Una vez escribió toda una carta a su esposo en francés, en la que sólo al final repara con sorpresa en el idioma elegido [57] .

Una vez que se había decidido por el joven Karl Marx, cuatro años más joven –lo que hizo pronto–, no dudó ni un momento. Bruno Bauer, que la conoció en Tréveris, podía informar con calma a Karl que ella estaba preparada para «soportar todo contigo», agregando un tanto proféticamente, «¿y quién sabe lo que vendrá?» [58] .

Al comienzo de la relación, cuando él vivía en Berlín y Jenny en Tréveris y sólo podían encontrarse de vez en cuando, Karl tenía arrebatos de celos. En el vigésimo cumpleaños de Karl, era evidente que lo habían acosado oscuras sospechas que ella rechazó apasionadamente en una carta. Ella estaba desgarrada por sus sentimientos; Heinrich Marx había muerto pocos días después del regreso de Karl a Berlín, y se sentía abrumada. Primero los

celos de Karl, y luego la muerte del anciano, ¡era demasiado! Apenas un mes después, se había recuperado para pergeñar una carta más equilibrada. Ella le cuenta cómo se había sentado durante horas junto al lecho del moribundo anciano y habían hablado de las cosas más importantes: la religión y el amor. Deseó que Karl también pudiera haber estado allí; y con espíritu romántico exclamó: «Hay un amor que se extiende sobre esta vida y es *infinito* », un amor como el que poseyó a Heinrich Marx, de quien introdujo un mechón de cabello en la carta a Karl.

Se han conservado muchas cartas de Jenny a Karl del periodo de su compromiso (las de Karl se han perdido). La descripción de Jenny da una idea de la pasión en los sentimientos de Karl («Tu amor tan bello, conmovedor, apasionado, con las cosas indescriptiblemente bellas que dices de él, con las creaciones tan inspiradoras de tu imaginación»), que ella no quería perder en ninguna circunstancia. Karl tenía que entender que a veces ella podía ser alegre y traviesa –en definitiva, coqueta– con otros jóvenes, pero eso no significaba nada. En una ocasión él le había presentado claramente la posibilidad de desafiar a duelo a algún rival, y la idea llenó de espanto a Jenny. Karl era su gran amor. Nadie más significaba algo para ella [59] .

En las líneas relativas a su manera de conversar con ligereza con otros jóvenes y la molestia de Karl por ello, se puede intuir una diferencia de clase. Ella era una buena chica que aprendió el estilo de la vida social de la nobleza, mientras que él, con su fondo más simple, no entendía el significado del flirteo. Pero Jenny también tenía la intención de someterse a su esposo cuando llegara el momento. Lo entendía como su destino, y en ocasiones lo lamentaba. Unos meses antes de casarse, le escribió a su futuro esposo: «Hemos sido condenados a la pasividad por la caída del hombre, por el pecado de Eva; nuestra suerte está en esperar, confiar, soportar, sufrir. A lo sumo se nos confía la tarea de tejer medias con agujas, llaves y todo eso, más allá de lo cual está el mal» [60] . Pero, a pesar de todo, no tenía intención de abdicar completamente de su libertad. Vetó la idea de Karl de transferir la publicación del periódico *Deutsch-Französische Jahrbücher* (los *Anales franco-alemanes*) a Estrasburgo. Ella no tenía intención de mudarse allí, y pronto su voluntad salió victoriosa.

Karl Marx y Jenny von Westphalen se casaron en Bad Kreuznach, no lejos de Tréveris, el 19 de junio de 1843. La boda tuvo lugar en una iglesia evangélica –probablemente la Wilhelmskirche y no, como se suele decir, la

Pauluskirche [61] –. El hecho de que escogieran una iglesia evangélica no dice nada de su fe. Todos los matrimonios en Prusia eran religiosos, y tanto la novia como el novio eran formalmente luteranos. Aparte de eso, la religión constituía para ellos un capítulo cerrado.

La importancia de Jenny en la vida posterior de Karl Marx apenas se puede sobreestimar. Ella no era sólo su amada esposa durante todos aquellos años y la madre de sus siete hijos. No era en cualquier caso una compañera de discusión pasiva, y era universalmente apreciada por todos los invitados de la pareja, que ciertamente no la alababan únicamente por su belleza. Fue, hasta que le fallaron las fuerzas, la primera lectora de todo lo que él escribió, y la única que podía descifrar su ilegible letra, haciendo una copia de todos sus manuscritos.

Jenny Marx también supo soportar todos los horrores que la vida descargó sobre ella y su familia durante muchos, muchos años. No dejó ni una sola palabra en la que se quejara de la incapacidad de su marido para mantener en mejor situación a ella y a sus hijos. Sólo culpaba a la sociedad, a los políticos, a los capitalistas…

El periodista

Una vez que Marx obtuvo su doctorado en Jena en abril de 1841, partió inmediatamente hacia Bonn. Todavía abrigaba esperanzas de disfrutar de una cátedra junto a Bauer; pero sus planes pronto se vieron frustrados, y ahora sólo quedaba abierto para él un camino, como para los demás Jóvenes Hegelianos, esto es, la letra impresa. Si en Prusia no se podía reformar desde dentro el cuerpo del Estado mismo, habría que hacerlo mediante la presión de la opinión pública. Un público ilustrado podría, en el mejor de los casos, forzar al Estado a una mayor apertura.

La «opinión pública» era un concepto clave de la época, del que había hablado Rousseau. Pero, para este, *l'opinion publique* era sobre todo un concepto negativo: una masa sin rostro engañada por escritores moralmente laxos para que pensaran todos lo mismo [62] . Otros consideraban la opinión como la fuerza a través de la cual la sociedad podía convertirse en algo mejor. Nadie expresó mejor ese optimismo que el botánico,

economista y obispo sueco Carl Adolph Agardh. La opinión, dijo en un artículo periodístico, era similar a «la electricidad, que atraviesa la cadena de ciudadanos que, así impregnados, sienten lo mismo en el mismo momento, la misma sacudida agradable, o el mismo calorcillo sanador» [63] . Tenía en mente una imagen de los experimentos aún populares con las botellas de Leiden, en los que una fila de personas se tomaban de la mano y uno de ellos tocaba una botella cargada. En la fila todos daban entonces un pequeño salto involuntario.

Seguramente fue el mismo tipo de optimismo el que impulsó a Marx cuando se entregó a una frenética actividad como periodista durante algunos años. Para empezar, él y Bruno Bauer planearon escribir juntos una continuación de un folleto de Bauer que ya hemos mencionado, *Die Posaune des jüngsten Gerichts* [La trompeta del Juicio Final]. Marx tenía que escribir sobre Hegel y el arte, pero como le sucedía a menudo, no tenía el artículo terminado a tiempo. El censor intervino y confiscó lo que Bauer había escrito. Marx, en cambio, ofreció su texto para el periódico *Anekdota* de Arnold Ruge, publicado en Suiza. Pero tenía que revisar el artículo antes. No estaba satisfecho con su «tono trompetero» en la parte que Bauer ya había presentado, y se quejó de la «irritante restricción de la exposición hegeliana», que quería reemplazar con una exposición «más libre, y por lo tanto más exhaustiva» [64] .

Está claro que, en ese momento, Marx ya había comenzado a apartarse de las posiciones de Bauer. En cambio buscaba una conexión con alguien a quien había criticado en su tesis sin mencionarlo por su nombre: Arnold Ruge. Ruge había publicado la revista de los Jóvenes Hegelianos durante algunos años. Dieciséis años mayor que Marx, había asistido a las clases de Hegel, pero había estado encarcelado durante seis años en la década de 1820, acusado de actividades subversivas. Una vez liberado, se estableció como editor de publicaciones periódicas en Halle. Después del acceso al trono de Federico Guillermo IV, la censura se volvió demasiado severa para él y se trasladó a Dresde, en Sajonia. Allí publicó *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (los *Anales alemanes de ciencia y arte*) durante un tiempo, pero incluso la censura sajona hacía imposible sus actividades; por eso abrió la suiza *Anekdota.* Era allí donde Marx tuvo la intención de publicar su artículo sobre la estética de Hegel, pero tampoco lo terminó. Sí lo hizo, en cambio, con otra contribución que publicó bajo el pseudónimo

«Ein Rheinländer», «Un renano», donde se ocupó de las normas de la censura prusiana. Aquel artículo significó su debut como periodista [65] .

Las expectativas entre sus amigos de lo que podía lograr eran grandes. Marx tenía una «cabeza eminente» y era un «escritor brillante», le decía Ruge en una carta a su editor. Pronto se abrieron mayores oportunidades para satisfacer la sed de actividad del joven periodista. En Colonia había comenzado a publicarse un nuevo periódico en enero de 1842; se llamaba *Rheinische Zeitung,* la *Gaceta renana,* y era un órgano de la oposición local a las autoridades prusianas. Un conjunto de hombres con dinero lo apoyaban, incluyendo a dos miembros del consejo editorial que Marx conocía, Georg Jung y Moses Hess. Ambos eran mayores que Marx, pero lo admiraban por su brillantez. El más entusiasta era Hess, que escribió en una carta a un amigo: «Debe usted prepararse para conocer al mayor filósofo de la generación actual, quizá el único real. Imagínese a Rousseau, Voltaire, d'Holbach, Lessing, Heine y Hegel combinados en una misma persona. Digo combinados y amontonados unos sobre otros, y ahí tiene usted al Dr. Marx» [66] .

Marx fue invitado a contribuir con sus artículos al periódico. Varios de sus viejos conocidos, como Bauer y Ruge, ya eran colaboradores. Por primera vez, un diario se había convertido en un foro natural para los Jóvenes Hegelianos. En abril las autoridades ya habían descubierto que la gente que habían venido expulsando de las universidades aparecía ahora en las columnas de los periódicos. El censor argumentó que también se les debería negar la admisión allí, pero las autoridades regionales se negaron a respaldar esa propuesta.

Marx contribuyó con su primer texto en mayo de 1842, que se convirtió en una larga serie de artículos sobre las negociaciones relativas a la libertad de prensa bajo el sexto Landtag –parlamento regional– de Renania [67] . La libertad de prensa y la censura se habían convertido así en el centro de su atención. Pero hacia el otoño comenzó a ocuparse de un tema social candente, lejos de las preocupaciones habituales de los Jóvenes Hegelianos. Mientras que Bauer y sus compañeros, para disgusto de los propietarios, escribían de un modo abstracto y bastante difícil de entender, Marx se lanzó a problemas cotidianos. Esto fortaleció su posición en el periódico; se incorporó al trabajo editorial y pronto caracterizó su perfil político. Bajo su dirección, la *Rheinische Zeitung* se convirtió en un importante órgano de opinión en Prusia. Presentó un tema totalmente nuevo y de actualidad

cuando escribió sobre el comunismo, atacando a la *Allgemeine Zeitung* de Augsburgo por tildar de «comunista» a su periódico a raíz de haber publicado un artículo sobre la situación de la vivienda en Berlín.

Con ello, la distancia de Bauer y sus compañeros aumentó; ahora se reunían en Berlín bajo el nombre de *Die Freien* [Los Libres]. Georg Herwegh, un poeta que seguía los pasos de Marx, escribió un breve artículo en el que declaró que *Die Freien,* a través de su «Romanticismo político, su culto al genio y su nuevo nombre, comprometían al partido de la libertad». La mayoría de los miembros eran excelentes personas pero, como grupo, *Die Freien* no era más que un vano intento de imitar a un club francés. Marx editó el texto pero dejó que las partes esenciales vieran la luz en el periódico. La ruptura fue definitiva [68] . Era Marx, no Bauer, quien había emprendido un nuevo camino.

Al mismo tiempo, la lucha contra la censura se había hecho aún más intensa. Al principio ciertos artículos estaban prohibidos y finalmente todas las publicaciones se detuvieron. La última edición del periódico tenía fecha del 31 de marzo de 1843. Fue una decisión que provocó una tormenta de protestas en Colonia y otras ciudades de Renania, pero la decisión se mantuvo. La primera aventura periodística de Marx había llegado a su fin.

Se dirigió a Bad Kreuznach para casarse y escribir artículos, pero ahora para revistas. La dificultad habitual de Marx para terminar lo que había comenzado se manifestó de nuevo cuando debía presentar estos artículos. Sólo como escritor de un periódico pudo llegar a entregar a tiempo lo que se suponía que debía, y mucho más. Es fácil ver que era un excelente periodista, con un estilo seguro y a menudo brillante, ingenioso y bien informado. Se dirigía a un círculo de lectores con un amplio vocabulario. A veces empleaba algunas frases en latín, algo que probablemente causaba problemas a los lectores más mercantiles de la *Rheinische Zeitung.* El francés, con el que a veces salpimentaba el texto, es un característica evidente en estas regiones fronterizas y sin duda no molestaba a nadie. Le parecía igualmente natural citar a Goethe, Schiller y Shakespeare. Incluso Papageno, de *La flauta mágica* de Mozart, caía seguramente dentro del marco de referencia de los lectores.

Fueron así la libertad de prensa y la censura los primeros intereses de Marx cuando se lanzó al mundo del periodismo. Dos inmensos bloques de texto estaban involucrados: veintidós grandes páginas impresas en la

Anekdota de Ruge y cuarenta páginas igualmente grandes en *Rheinische Zeitung*.

En el primer artículo, Marx se benefició del hecho de que había estudiado Derecho. Emprendió una crítica aguda, pero también divertida, de las nuevas disposiciones censoras formuladas bajo Federico Guillermo IV. Aparentemente eran más liberales que sus antecesores de 1819, pero sólo aparentemente. Marx realizó un examen despiadado de la disposición de que la censura «no evitará investigaciones serias y modestas *(beschiedene)* de la verdad». La forma esencial del espíritu es la claridad, la luz, dice como hombre de la Ilustración; la esencia del espíritu es la propia verdad. ¿Y para quién debería ser modesta?, se pregunta. ¿Para sí misma? Esgrime una cita de Spinoza: *verum index sui et falsi* –la verdad es la piedra de toque de sí misma y de la falsedad–. ¿Debe uno respetar incluso la falsedad? También recurre a Goethe para apoyar su crítica: «Sólo los miserables son modestos, ¿y con esa vileza queréis alzar el espíritu?» [69] .

Contra las disposiciones torpemente formuladas de la censura, Marx subraya que los resultados no sólo son parte de la verdad, sino también el propio camino. La verdad debe ser alcanzada; en otras palabras, la verdad requiere un método.

Somete al mismo escrutinio despiadado párrafos que se oponen a los ataques «frívolos, hostiles» al cristianismo. Eso alcanza a *cualquier* cuestionamiento de la religión vigente. Y lo que es más, la religión y la política van juntas; la religión sirve como protección para el Estado y sus intereses [70] .

La serie de artículos sobre la libertad de la prensa tiene un pulso más rápido, pero también contiene una profunda discusión sobre el concepto de libertad. Se resumen concisa y a menudo sarcásticamente las aportaciones de diversos representantes en la Dieta Renana, sobre las que resaltan las ideas más nítidas del autor. Resulta que la libertad se discute generalmente en términos de clases sociales y no desde la perspectiva del individuo. «La censura –se ha dicho– es un mal menor que los excesos de la prensa». La gente está así abocada a luchar contra la libertad del espíritu, dice Marx. Un orador afirma que las deficiencias del pueblo alemán se reflejan en las deficiencias de la prensa, y que, por lo tanto, la prensa debe ser domada por la censura. ¿Por qué, se pregunta Marx, se debería evitar que los alemanes se expresen obedeciendo a su propio «espíritu popular» *(Volksgeist)* ? [71] .

Cuando Marx escribió su serie de artículos, utilizó con frecuencia formulaciones que aún lo caracterizaban como un buen Joven Hegeliano. La libertad de prensa, explica, forma la idea; la libertad, el bien. La prensa libre es «la esencia moral, racional y característica de la libertad», lo opuesto a la prensa censurada «con su hipocresía, su falta de carácter, su lenguaje eunuco» [72] . *Idea, razón, moralidad:* son palabras con mucho peso en el vocabulario de Hegel. Para Marx es todavía el espíritu el que gobierna el mundo.

También se opone a la idea de que la libertad de prensa deba considerarse como una parte de la libertad de comercio. Por supuesto, es un pensamiento más razonable que el idealismo invertebrado de los liberales alemanes, que sólo expresa una debilidad típicamente alemana por lo emocional. De hecho, hay algo común entre el derecho a expresarse libremente y el derecho a desarrollar libremente el comercio, la artesanía y la industria. Todas ellas son «libertades *sin ningún nombre específico* », es decir, sin privilegios honrados por el tiempo.

Pero la libertad de prensa todavía consiste de principio a fin en la libertad de no ser una rama de la industria. El escritor que cede a las exigencias de la industria se convierte en una legítima víctima de la censura. La actitud de la joven intelectualidad aristocrática reside en ese pensamiento. «La prensa es la forma más general por la cual los individuos pueden comunicar su ser intelectual. No conoce el respeto por las personas, sino sólo el respeto por la inteligencia», dice Marx [73] .

Esa serie de artículos también contiene una formulación memorable: «Ningún hombre combate la libertad; a lo sumo, combate la libertad de los demás» [74] . Esto nos recuerda las famosas críticas de Rosa Luxemburg a Lenin y su opinión sobre la dictadura del proletariado: «La libertad es siempre y exclusivamente libertad para quien piensa diferente» [75] . Esta frase fue escrita un poco más de setenta y cinco años más tarde, sin conocer la declaración anterior de Marx.

También hay razones para echar un vistazo a otro artículo anterior en *Rheinische Zeitung.* Se titula, bastante modestamente, «Der leitende Artikel in Nr. 179 der *Kölnischen Zeitung* » [El artículo principal en el número 179 de la *Kölnische Zeitung*], y es una polémica furiosa contra un periódico competidor en Colonia. Constituye una feroz defensa del derecho de los filósofos a desarrollar sus pensamientos en público. La filosofía había sido atacada durante mucho tiempo en la prensa por su falta de respeto al Estado

y la religión, y al mismo tiempo acusada de llevar a la juventud por un mal camino. De hecho, dice Marx, los periódicos se estaban haciendo eco de las ideas filosóficas de la época sin darse cuenta. ¿No sería mejor que al temido Leviatán, al monstruo de la filosofía, se le permitiera aparecer en carne y hueso? Los filósofos habían permanecido en silencio mucho tiempo frente a la superficialidad satisfecha de sí misma y las frases rancias de los periódicos. Ya era hora de que empezaran a hablar en la prensa. Anteriormente, los periodistas eran ignorantes y quedaban satisfechos con frases tranquilizadoras que no habían sido sometidas al juicio de la duda; muy por el contrario, exigían una fe ciega. Ahora debía manifestarse la mente crítica [76] .

Hay mucha confianza en sí mismo en esas líneas. Pero con ellas Marx también está justificando sus nuevas actividades. Su tarea es dar voz a la filosofía en su diario. Los primeros artículos periodísticos de Marx tienen un elemento introvertido, a su modo: tratan la libertad de prensa y el papel de la filosofía en la prensa, conceptos relacionados con él mismo y sus actividades. Sería algo distinto unos meses después, cuando escrutara otro debate en el Landtag renano. Ahora era una cuestión jurídica que afectaba a un tipo completamente diferente de personas: pequeños agricultores, campesinos y pobres. Las cuestiones sociales hicieron su entrada en los escritos de Marx cuando escribió acerca de la nueva ley propuesta, que equiparaba al robo la recogida de ramas y maleza en el bosque. Los niños tendrían prohibido recoger bayas y frutas. Los defensores de la ley afirmaban que las nuevas disposiciones tenían un propósito práctico: cualquiera que sacara algo del bosque sería castigado. Marx dijo irónicamente que quizá él mismo no era práctico, pero que se unía a los que invocaban un derecho consuetudinario del que las masas pobres y políticamente impotentes habían disfrutado desde siempre. La madera caída, como las bayas y las frutas, debía considerarse como una limosna de la naturaleza para los pobres.

Pero era un mundo de ideas completamente diferente el que ahora se dejaba oír en los debates del Landtag. De hecho, era un interés especial, el de los propietarios forestales, el que hablaba desde la ley propuesta. El interés tenía un «alma mezquina y egoísta», decía Marx, pero esa alma todavía estaba haciéndose con el mando del sentido público de la justicia. Una persona castigada con multas por robo en el bosque sería obligada, si no podía pagarla, a realizar un trabajo diario en el bosque, a diferencia de

cualquier otra deuda no regulada. También se impondrían penas de prisión. Las declaraciones habituales acerca de lo importante que era tener una disposición cristiana tenían que dejar sitio aquí al «materialismo vicioso». Toda una clase social sería introducida con azotes en el trabajo forestal. No se tenía en cuenta el hecho de que eran el hambre y otras dificultades lo que llevaba a los pobres a lo que ahora, sin excepción, se llamaría «robo» y se juzgaría en consecuencia [77] .

La oscura realidad de la que se ocupa Marx aquí se ha representado recientemente en la magistral película de 2013 de Edgar Reitz *Die andere Heimat* [La otra tierra]. El entorno que retrata la película es la región de Hunsrück (Renania-Palatinado) a principios de la década de 1840, exactamente cuando Marx escribió sus artículos.

Los artículos de Marx se caracterizan por su pasión por la justicia y su gran indignación, y naturalmente suscitaron el enfado particular de los censores. De hecho, la reacción fue más violenta que frente a cualquier otra cosa publicada en la *Rheinische Zeitung*. Prusia no tenía uno, sino tres ministros encargados de la censura; intercambiaron una serie de mensajes indignados y pusieron en alerta a las autoridades provinciales de Renania. Un documento con una tendencia tan objetable constituía una amenaza para el orden existente. O bien el periódico tenía que reformarse desde cero, o prohibirse. Con Marx al timón, se descartó una actitud conciliatoria; por lo que se sabe, ninguno de los partidarios o lectores del periódico exigió su reemplazo. La *Rheinische Zeitung* fue condenada a muerte [78] .

Sin embargo, el artículo sobre los robos forestales no es subversivo. Desafía al Landtag, y analiza críticamente el afán de adquisiciones del propietario. Esboza claramente la horrible miseria de la gente común. Pero sólo descubre las circunstancias; no apunta cómo debería organizarse una resistencia. No se anima a emprender ninguna acción ilegal a los que quedarían en desventaja por la nueva legislación, los más pobres. Por el contrario, son retratados como víctimas pasivas de un desarrollo despiadado en el que las antiguas relaciones feudales de dependencia se unen con la propiedad excluyente que no permite a los no propietarios ni siquiera recoger bayas o madera caída.

La serie de artículos es coherente con el liberalismo radical de la época. Marx quería cambiar las opiniones en el país, pero tenía que contentarse

con los recursos del periodista: eran sus palabras las que despertarían la mente.

Pero en su caja de herramientas guardaba más instrumentos, como indica un artículo que publicó justo antes de la serie sobre las leyes referidas al robo de madera, y que fue el primero en dar a conocer después de convertirse en editor de la *Rheinische Zeitung:* «El comunismo y el *Allgemeine Zeitung* de Augsburgo». El fondo es simple: la *Allgemeine Zeitung* había acusado a la *Rheinische Zeitung* de comunismo después de que esta última reprodujera un artículo de una revista comunista y cubriera una conferencia en Francia que trataba de la situación de los obreros fabriles. No era Marx quien lo había escrito, pero sí fue él quien dirigió la defensa. El comunismo, dijo, se estaba extendiendo por Europa. Estaba en la agenda en Francia e Inglaterra. Desde que la burguesía había tomado la posición de la nobleza, la gente sin propiedades ahora también quería una parte de las riquezas de la sociedad. Esos eran los hechos que el periódico de Augsburgo trataba de evitar.

La *Rheinische Zeitung* ni siquiera atribuía una realidad teórica al comunismo, escribió Marx, y menos aún deseaba que se realizara en la práctica. Por otro lado, defendía que los escritos sobre el tema, y en particular «el agudo trabajo de Proudhon», fueran estudiados a fondo, y no rechazados con destellos superficiales de ingenio. Sólo un estudio en profundidad podría ser el punto de partida para una crítica seria. Para entender la realidad del comunismo, la *Augsburger Zeitung* no estaba mirando hacia atrás, a Platón, sino a un «oscuro conocido». Según todas las apariencias, se trataba de un tal Gustave d'Eichthal, que participó en la creación de una pequeña sociedad utópica en la que la responsabilidad de la producción, así como el beneficio, se compartían por igual entre todos. Pero, tal como dijo Marx, no era ese tipo de experimento práctico el que constituía el verdadero peligro. Si las masas participaban en ellos, los poderosos siempre podrían responder con cañones. Era el *logro teórico* [die *theoretische Ausführung*] –Marx puso en cursiva las palabras– lo que constituía la amenaza real. Las ideas que conquistan nuestra inteligencia y captan nuestras mentes y nuestra conciencia se convierten en cadenas que no pueden romperse sin hacer estallar también nuestros corazones [«*Ideen,* die unsere Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen»]. Son como demonios que

obligan a las personas a someterse. Pero la *Allgemeine Zeitung* no corría ningún riesgo allí, agregaba Marx. El periódico no tenía ni su propia comprensión ni sus propios puntos de vista, y por lo tanto tampoco tenía su propia conciencia.

En esas líneas todavía hablaba el idealismo filosófico: era a través de las ideas como se podía cambiar el mundo. Una pequeña sociedad utópica no conduciría a ninguna parte mientras no hubiera otras innumerables como ella, y aunque fueran muchas se podrían derrotar con cañones. ¡Pero las ideas…! [79] .

Marx continuó sus hazañas periodísticas con el mismo espíritu. Escribió artículos sobre un borrador para una ley del divorcio. Una vez más, aparece el mundo hegeliano de los conceptos. Los autores de la propuesta no entendían la esencia del matrimonio, y mezclaban las concepciones mundanas y espirituales de una manera absurda, explicó Marx. No estaban luchando por las verdaderas reformas necesarias, y sólo querían revisar la legislación existente. No entendían que si la base del matrimonio no era la familia, una ley sobre el matrimonio sería tan innecesaria como una ley sobre la amistad. La discreción de los legisladores y de las personas privadas no era parte del matrimonio; era su esencia la que debía ser expresada. Si un matrimonio muere, entonces el decreto de divorcio sólo puede considerarse como un registro del hecho [80] .

Con artículos tan despiadadamente críticos, no es sorprendente que la *Rheinische Zeitung* tuviera cada vez más problemas con la censura. Periódicos más amigables con el gobierno comenzaron a atacarlo por su falta de moderación; ese tipo de exhortación indignó aún más a Marx. La prensa tenía que constituir el enlace de conexión entre la cabeza *(Kopf)* del Estado y el corazón *(Herz)* de la sociedad civil, dijo; su tarea no era sólo expresarse juiciosa e inteligentemente, sino también denunciar con ímpetu las injusticias de la sociedad.

Otra crítica con la que se encontró Marx se refería a la acusación de que los artículos de su periódico eran anónimos. Declaró francamente que «el *anonimato* es una característica esencial de la prensa periodística». Sólo de ese modo conseguía un periódico su espíritu especial, su *Geist.*

Lo que escribió sobre la propuesta de ley sobre el robo forestal también recibió las críticas de otros periódicos. Respondió que los trabajadores vitivinícolas del Mosela vivían en *Notzustand* (estado de aflicción) que conllevaba *Notwendigkeit* (necesidad) para la prensa libre. Los campesinos

no podían expresarse públicamente por su cuenta. Correspondía a los periódicos poner negro sobre blanco su terrible situación, que ahora estaba amenazada de empeorar aún más debido a una legislación desacertada [81] .

Esta no sería la última vez que Marx vinculaba los conceptos de *Not* y *Notwendigkeit.*

Pero los censores no quedaron convencidos. El 20 de enero de 1843 llegó la decisión de cerrar la *Rheinische Zeitung;* Marx mantuvo durante un tiempo su inútil lucha contra los poderes vigentes. El 17 de marzo sacó su última arma. En un breve aviso, firmado como «Dr. Marx», explicó que el consejo editorial abandonaba su labor. Fue la primera vez que aparecía su propio nombre en el periódico [82] , y era también la última. Su tiempo como periodista había llegado a su fin, por ahora.

Una vía de salida

No fue fácil para Marx cortar sus vínculos con Hegel. Estaba insatisfecho de que su propia producción recordara tan claramente el estilo de escritura del viejo filósofo. Pero, por más que intentara liberarse, aún quedaban vestigios. De hecho, siempre habría un eco más o menos distante de Hegel en cualquier cosa que Marx escribiera.

La distancia aumentó notablemente después de su encuentro con los escritos de Ludwig Feuerbach.

Feuerbach, nacido en 1804, fue también alumno de Hegel y había seguido durante mucho tiempo sus pasos. Pero a finales de la década de 1830 se había vuelto cada vez más crítico, y en 1839 publicó el libro *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [Para una crítica de la filosofía de Hegel]. Dos años más tarde le siguió la gran obra en la que se basó su fama, *Das Wesen des Christentums* [La esencia del cristianismo]. Rápidamente ganó influencia y se convirtió en objeto de admiración y odio por partes iguales. Sus tesis eran claras y bastante fáciles de entender. Contra el pensamiento especulativo de Hegel, Feuerbach situó un sensualismo epistemológico, de modo que sería a través de nuestros sentidos como alcanzamos el conocimiento. Pero esto no significa que la palabra esencia desaparezca del vocabulario de Feuerbach, como testifica el propio título de su libro. La

evidencia de los sentidos es, por supuesto, la base de todo conocimiento sostenible; pero de ese material se puede extraer lo esencial –aquello que hace que algo sea lo que es.

Aplicando ese método, Feuerbach llegó a la tesis que lo hicieron famoso a él y a su libro: no fue Dios quien creó la humanidad; fue la humanidad la que creó a Dios. Dios es la imagen de la humanidad que, en el mejor de los casos –en una buena sociedad–, podría haber. Sólo en un mundo marcado por las injusticias y la necesidad podemos imaginar un Dios separado de la humanidad.

Esta tesis también contiene, como es evidente, una crítica de la sociedad. En la sociedad tal como aparece hoy, una persona no puede desarrollarse completamente. De varias maneras se desfigura y, por tanto, debe buscar consuelo en una realidad superior. La pregunta es cómo podemos hacernos una idea de la esencia de la humanidad cuando la humanidad real y empírica no proporciona ninguna base para ella. Feuerbach utiliza aquí el concepto hegeliano de alienación *(Entfremdung)*. Debido a circunstancias externas, la humanidad no puede convertirse en lo que tiene la posibilidad de convertirse. Por el contrario, la gente coloca el ideal que lleva consigo en un Dios que no es, pues, sino un ideal humano.

Esto significa que nuestro conocimiento no está totalmente limitado a lo que pueden captar los sentidos. Usando lo que observamos, también podemos intuir el potencial existente en la realidad. Mediante nuestro estudio de la historia podemos ver un desarrollo que apunta hacia la perfección de nuestra especie. Algún día nos pareceremos a la imagen de Dios que los piadosos ahora crean para sí mismos.

Por mucho que se hubiera distanciado Feuerbach de la filosofía de Hegel, elementos centrales de esta se mantienen sin embargo como sostén. Como dice Marx Wartofsky, tal vez su mejor biógrafo:

> En un sentido importante, Feuerbach siguió siendo un hegeliano toda su vida. El tema unificador de su trabajo es el progreso de la conciencia humana, el despliegue de su autoconciencia. Y es el propio Feuerbach el que reconoce que la filosofía hegeliana establece la forma de ese desarrollo, y sugiere el modo de su progreso (en la dialéctica de la conciencia con su «otro» en la *Phenomenologie des Geistes [Fenomenología del Espíritu]*), aunque en forma «invertida» o «fantástica» [83] .

La esencia del cristianismo despertó el entusiasmo de Engels. En su polémico folleto *Schelling und die Offenbarung – Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie,* declaró que «ha comenzado

una nueva era». Mucho más tarde, en 1886, recordó que «el entusiasmo era universal: todos fuimos feuerbachianos por un momento» [84] . Añade que Marx también estaba entusiasmado, algo que se observa en sus escritos.

Pero había una diferencia entre las reacciones de Marx y Engels. Para Engels, que sufrió una larga y dolorosa emancipación del intenso ambiente pietista de su infancia, *La esencia del cristianismo* fue el documento crucial que finalmente le aclaró la religión en la que había crecido. La fe de Marx estaba menos arraigada; su padre había tenido una sencilla pero poco exigente confianza en Dios sin brotes emocionales ni amenazas del infierno. Su madre había dejado el judaísmo de mala gana, pero no influyó con sus dudas en Karl, quien se hizo ateo al final de su adolescencia sin grandes porfías mentales. En cambio, fue la filosofía de Hegel la que se convirtió en su gran pasión. Recordemos cómo, en la larga carta a su padre, describió su adhesión a Hegel en términos de conversión. El hegelianismo radical no le planteó problemas mientras se mantuvo en el ambiente universitario, pero se hizo obviamente menos manejable en el mundo de los periódicos. Por supuesto, Marx se atuvo obstinadamente a su idealismo: ¡las ideas gobiernan el mundo!… pero en una realidad dominada por los censores, los terratenientes poseedores de bosques y los viticultores empobrecidos, el afán por lo concreto que en otro tiempo lo había ligado a Hegel parecía exigir algo más sustancial.

Una vez que había renunciado a la lucha contra la censura, y el futuro se había convertido de nuevo en una cuestión abierta, le preocuparon principalmente algunos artículos de Feuerbach, en especial las *Grundsätze der Philosophie der Zukunft [Principios de la filosofía del futuro]*. Su programa era sencillo e inequívoco. Dios acababa de ser revelado como una imagen ideal de la humanidad. Ahora se trataba de poner al descubierto la filosofía de Hegel de una manera similar [85] .

Hegel no admitía ninguna realidad trascendente. No había ninguna esfera de la realidad que el pensamiento no pudiera comprender y conceptualizar. El Dios que aparece en sus textos no puede ser separado de la razón. En la filosofía anterior, Dios había estado radicalmente separado de la humanidad, pero según Feuerbach eso no era posible con Hegel. En pocas palabras, la persona pensante tiene acceso a Dios; o (conclusión que Feuerbach no saca explícitamente) en realidad se convierte en Dios.

No hace falta decir que la interpretación de Hegel a la que había llegado Feuerbach no era compartida por los hegelianos de derecha. Para ellos, lo

principal era la reconciliación entre el cristianismo y la filosofía. Eso es lo que hizo sus ideas tan atractivas para las autoridades estatales prusianas en la década de 1830. Feuerbach estaba en el otro extremo de la escala.

En la teología tradicional, el mundo externo –o material– estaba radicalmente separado de Dios. Dios había creado el mundo visible, pero este no era divino de por sí. En el pensamiento de Hegel, la materia es sólo una parte del todo, pero una parte diferente e inferior. De este modo se justificaban las acusaciones de panteísmo contra el nuevo régimen prusiano. El panteísmo es el desarrollo lógico del pensamiento hegeliano.

Pero el centro de esta filosofía es el sujeto pensante. El dios del teísmo es un objeto para la humanidad. En la filosofía especulativa del modelo hegeliano, Dios no está separado de la humanidad. Es precisamente en este punto en el que Feuerbach dio el último empujón. ¿Por qué llamar a eso Dios? ¿Por qué hablar de ello como si fuera algo más que la humanidad? La misma crítica que recientemente dirigió hacia el cristianismo, ahora la dirigía contra Hegel. No es Dios el creador; lo es la humanidad. Tampoco hay nada divino en el pensamiento; es algo humano. La teología se convierte en antropología. El centro de la filosofía no es lo divino sino lo humano.

En Hegel, la evidencia de los sentidos –en resumen, lo empírico– es sólo una etapa preliminar, a menudo engañosa, para el pensamiento. Sólo mediante el pensamiento vemos y oímos un significado plausible. Según Feuerbach, por el contrario, los sentidos son el punto de partida de todo conocimiento. No niega el pensamiento, pero siempre es secundario. La antropología que quiere poner en lugar de la filosofía es una disciplina empírica.

No es extraño que Marx se viera tan directamente cautivado por las ideas de Feuerbach. La transición a su punto de vista no fue empero tan rápida. Durante su tiempo en la *Rheinische Zeitung,* la distancia respecto del mundo ideal de los Jóvenes Hegelianos había crecido. La forma de escribir y pensar de Bruno Bauer le parecía cada vez más ajena; pero, hasta que su aventura en los periódicos no quedó atrás, no dio el paso decisivo. Lo que lo impulsó fueron los artículos en los que la misma crítica dirigida contra el cristianismo caía ahora sobre el sistema de Hegel.

Feuerbach ejercía una poderosa influencia sobre sus jóvenes contemporáneos radicales. Su modo de expresión irradiaba una notable intensidad. Pocos filósofos tenían tanto talento para la incisividad aforística.

Basta elegir unos pocos ejemplos de sus *Grundsätze der Philosophie der Zukunft:* «Sólo por el pensamiento se distingue el hombre del animal». «La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo. Es un diálogo entre "yo" y "tú"». Y: «La esencia de la filosofía especulativa no es otra cosa que la esencia racionalizada, realizada, actualizada de Dios. La filosofía especulativa es la teología verdadera, coherente y racional».

Los que buscaban liberarse de la sombra de Hegel a principios de la década de 1840 encontraron un guía idealista en Feuerbach. El problema era cómo ir más lejos. Feuerbach apuntilló la filosofía especulativa de Hegel con simplicidad formal, y señaló la antropología como la ciencia que podría sustituir a la filosofía. ¿Pero cuál sería el área de estudio para la antropología? Feuerbach respondió: «La verdad es sólo la totalidad de la vida y el ser del hombre». Pero esto no es un «sólo» [86] .

Marx se entretendría en algunas declaraciones radicales de este tipo, pero nunca lo confundieron en sus intentos de dominar una realidad significativamente más concreta en su propia investigación.

Jenny y Karl vivieron en Bad Kreuznach de mayo a octubre de 1843. La pequeña y elegante ciudad balneario, donde según la tradición había vivido también el doctor Faust, se convirtió en escenario no sólo de su matrimonio sino también de su vida social. Bettina von Arnim, una de las grandes figuras femeninas del Romanticismo, también vivía allí. Ella y Karl se habían conocido en Berlín, y a Bettina le gustaba conversar con aquel joven de ideas radicales tan interesantes. Se veía a sí misma como una socialista romántica, aunque mantenía su idea de una especie de «reino del pueblo».

Pero, para los Marx, Kreuznach sólo podía ser una parada intermedia. Karl no tenía futuro en Prusia; Jenny y él tenían que imaginar por tanto un futuro más allá de las fronteras del país. Después de algunas dudas, la elección parecía obvia: ¡París!

Mientras tanto, Marx y Ruge estaban desarrollando planes conjuntos para una revista franco-alemana que constituyera un puente entre las regiones culturales y lingüísticas vecinas. Los planes eran grandiosos; contratarían a los mejores escritores. Feuerbach era un nombre importante. Ruge lo contactó para colaborar y Marx le escribió una carta detallada en la que especificaba lo que querían los editores. Parece que entendió que Feuerbach estaba ocupado en ajustar cuentas con la filosofía de Schelling. Nada podría

ser más adecuado, escribió Marx. Feuerbach era «Schelling invertido», mientras que Schelling era el favorito de los censores prusianos. Era particularmente importante que la verdad de la miseria de Schelling se conociera incluso en Francia, donde empezaba a ganar los simpatizantes más inesperados. Incluso se dijo que «el talentoso Leroux» (un socialista destacado) estaba impresionado [87] .

Feuerbach vacilaba. Escribió dos borradores de cartas diferentes y también esbozó un artículo sobre Schelling. Pero en la carta que finalmente envió, dijo que no; fue un error haberse ocupado alguna vez de Schelling. Lo que escribiera tenía que tener contenido [88] .

Marx, sin embargo, no perdía la esperanza de asociarse más estrechamente con Feuerbach. Apenas diez meses después, en octubre de 1844, envió una nueva carta para expresar «el gran respeto y, si puedo usar la palabra, amor» al autor de «Filosofía del futuro» y otros artículos importantes. Estos, dijo, constituían «una base filosófica para el socialismo», así como para el comunismo. Feuerbach había arrojado el concepto de «la especie humana» *(Menschengattung)* «del cielo de la abstracción a la tierra real» [89] .

Una vez más, el cielo y la tierra. En otro tiempo Marx había visto a Hegel como la antítesis realista de Fichte y Schelling. Ahora lo era Feuerbach en comparación con Hegel.

Feuerbach tenía claramente la intención de responder a la carta; pero nunca terminó su respuesta, no sabemos por qué. Tal vez se asustó de la perspectiva de ser considerado como el filósofo propio de los socialistas y comunistas [90] . Mucho más tarde, en todo caso, expresó su valoración del volumen primero de *El Capital* de Marx (1867) como «lo más interesante y, al mismo tiempo, un trabajo horripilante y rico» en el que la virtud bajo el capitalismo podría entenderse como, «en el mejor de los casos, un monopolio de los propietarios de fábricas, los capitalistas» [91] .

Pero volvamos a las cartas de Marx. Como muestra de su aprecio, adjuntó un artículo con el título *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* [Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción]. Lo había publicado en el primer y único número del *Deutsch-Französische Jahrbücher,* que se imprimió en París en febrero de 1844. También aparecieron allí *Zur Judenfrage* [«Sobre la cuestión judía»] –uno de los artículos más controvertidos de Marx–, y algunas cartas entre Marx y Ruge, el otro editor.

La filosofía del derecho de Hegel, la cuestión judía y el análisis de lo místico

Durante sus meses en Bad Kreuznach, Marx había estado febrilmente activo. A pesar de su luna de miel, que él y Jenny pasaron en Bingen –la pequeña ciudad de Hildegard donde también nacería el poeta Stefan George unas décadas más tarde– [92] , y del tiempo que pasaba en conversaciones con Bettina von Arnim, logró leer y escribir una gran cantidad de material, aunque su obra más ambiciosa en aquel momento quedó incompleta: una crítica de la filosofía hegeliana del Derecho. El manuscrito llena 130 páginas impresas y consiste en una revisión de unos cincuenta párrafos de la obra de Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821); fue un hito en el desarrollo de Marx. El trabajo más corto incluido en el *Deutsch-Französische Jahrbücher* es sólo una variación del tema que desarrolló en su manuscrito.

Lo más nuevo no es sólo que está evidentemente influido por los escritos de Feuerbach. Fue aquí, sobre todo, donde desarrolló un método de interpretación al que permanecería fiel mucho tiempo después de que la influencia de Feuerbach se hubiera desvanecido.

Lo que había escrito hasta entonces, aparte de los poemas, se limitaba a su tesis doctoral y sus artículos periodísticos en la *Rheinische Zeitung*. En su tesis es un Joven Hegeliano típico que busca un mayor desarrollo radical de las conferencias filosóficas e históricas de Hegel. El periodista Marx escribe sobre las limitaciones de la libertad de prensa en Prusia y sobre una ley propuesta que amenaza con empeorar aún más la situación de los pobres.

Marx utiliza por primera vez en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* parte del razonamiento central de Feuerbach. En religión, como en la filosofía especulativa del tipo hegeliano, sujeto y predicado cambian de lugar. Los conceptos de sujeto y predicado no tienen un sentido gramatical, sino lógico. En una oración como «Todos los hombres son mortales», «todos los hombres» es el sujeto y «mortal» es el predicado. Algo sobre el sujeto se expresa explícitamente a través del predicado, pero el sujeto es el punto de partida de la oración y, a menudo, el componente activo. Pero en la filosofía especulativa, como en la religión, es el predicado el que parece determinar cuál es el sujeto. «Dios ha creado a la humanidad» dice el cristianismo, mientras que en realidad es lo contrario.

Hegel presupuso que la idea se realiza en la historia de la humanidad, mientras que en realidad es la humanidad la que desarrolla ideas de varios tipos. En la religión, como en la filosofía especulativa, la humanidad concreta parece pasiva, mientras que las abstracciones como Dios o la Idea gobiernan su desarrollo. El trasfondo de este error notorio de juicio es una existencia tan injusta como despiadada, en la que las personas no tienen ninguna posibilidad de cambiar fundamentalmente su situación.

En *Zur Kritik…,* Marx habla con frecuencia sobre el tema y el predicado en este sentido [93] . Siguiendo a Feuerbach, Marx manifiesta su adhesión al mundo de las experiencias. Al igual que Feuerbach, argumenta que, basándose en ese empirismo, uno puede llegar a conocer la esencia de un objeto: lo que es la humanidad real y genuina, por ejemplo, o el secreto del cristianismo.

Marx no abandona a Hegel más radicalmente que Feuerbach. Ambos preferirían encontrar lo que es válido en la filosofía de Hegel al mismo tiempo que muestran que su método de convertir entes abstractos, tales como la Idea o Dios, en los agentes de la realidad es engañoso.

La diferencia entre Marx y Feuerbach que salta a la vista de entrada es que Marx analiza y critica los textos de Hegel de un modo mucho más detallado. La disputa de Feuerbach con esa filosofía idealista se detiene en las declaraciones generales sobre la incapacidad de Hegel para salvar la contradicción entre pensar y ser. Marx, en cambio, reproduce un párrafo tras otro de la exposición de Hegel sobre el Estado y aborda la mayoría de ellos. Incluso sus aserciones generales tienen un punto de apoyo en secciones específicas del texto de Hegel. El extracto de textos por parte de Marx tiene así un efecto en su crítica de la filosofía del derecho de Hegel, como sucedió anteriormente en su tesis doctoral.

En cierto lugar traduce la retórica prosa filosófica de Hegel al lenguaje del hombre común. Donde Hegel dice que «la *soberanía* del Estado es el *monarca* », a la prosa cotidiana le bastaría la afirmación de que «el monarca tiene poder soberano». Donde Hegel establece que la soberanía es «la voluntad abstracta y en esa medida, la *autodeterminación infundada* en la que radica la decisión final», el hombre de la calle podría decir simplemente «la soberanía hace lo que quiere» [94] .

La palabra *crítica* tiene una posición central en Marx, pero no en Feuerbach. Marx distingue entre la crítica vulgar y la verdadera crítica. La crítica vulgar es dogmática y establece ciertas presuntas verdades en

contraste con la idea criticada. Expone las contradicciones que existen en la idea criticada, pero no trata de entender cómo pudieron haber surgido. Eso, por otro lado, es a lo que se dedica la verdadera crítica. No le basta verificar las contradicciones en la constitución actual; «las *explica,* comprende su génesis, su necesidad» [95] . En pocas palabras, hace que sea comprensible por qué las personas –o al menos ciertas personas– deben percibir la realidad política de cierta manera, e investiga qué base tienen sus ideas. La visión del Estado y su relación con la sociedad civil o burguesa de Hegel y sus seguidores es completamente natural –de hecho inevitable– para quienes contemplan la sociedad desde un cierto punto de vista (aquí Marx pensaba probablemente en el funcionariado público, que incluía a los profesores de universidad).

Es tarea de la crítica revelar el «misticismo» que caracteriza la visión hegeliana de la sociedad. La elección de términos es consecuencia de que Marx, siguiendo a Feuerbach, viera la religión como el paradigma de todo tipo de ilusiones que las personas pueden hacerse de la realidad en sus diversas facetas. Las ideas políticas surgen de la misma fuente que las convicciones religiosas. La realidad asume una forma distorsionada, con lo que sitúa a la gente en posiciones donde no puede ver con claridad y sin ilusiones, al menos sin la ayuda del verdadero crítico [96] .

La crítica de Marx no es sólo una crítica de la religión o la filosofía, como la de Feuerbach. También, y sobre todo, desmonta la sociedad. La sociedad para la que Hegel crea un refugio filosófico se examina y rechaza en el relato de Marx. Hegel defiende no sólo el poder regio sino también los privilegios de la nobleza. Es repugnante que uno nazca con cierta posición en la sociedad, objeta Marx. Más que repugnante, de hecho crea una falsa identidad entre cuerpo y alma; el cuerpo noble es de un tipo especial, más refinado que otros. Marx escribe desdeñosamente que «[el] secreto de la nobleza es la zoología»; los nobles se postulan como una raza humana aparte. El uso de la palabra «raza» por parte de Marx muestra cuán vagamente se podía utilizar todavía el concepto de raza en aquel momento. No se trata de raza en el sentido biológico. Marx está lejos de las divisiones raciales que el científico natural alemán Johann Friedrich Blumenbach creó a finales del siglo XVIII. Blumenbach distinguía entre caucásicos, mongoles, etíopes, amerindios y malayos, mientras que sus seguidores preferían usar términos de color (blanco, amarillo, negro, rojo y pardo). La

posición especial que reclama la nobleza, según Marx, es de un tipo diferente [97] .

La defensa por parte de Hegel de la monarquía y la nobleza podría llevar a la idea errónea de que era tradicionalista. Pero Marx no cometió ese error. Subraya que la visión de Hegel de la sociedad es moderna. La sociedad burguesa, la sociedad del comercio e industria y de la formación de la opinión pública, constituye la fuerza dinámica de su desarrollo. La tarea del Estado es resolver las disputas que darían lugar a una competencia a vida o muerte entre diferentes voluntades [98] . Marx acusó a Hegel de adaptarse a la Prusia realmente existente, con su mezcla de monarquía, gobierno de clase e incipientes clases medias modernas. Es, en última instancia, la propiedad privada –ya sea heredada o adquirida– lo que debe ser protegido en el Estado de Hegel.

Marx proclamaba ser partidario de la democracia. El contenido que atribuía a esa palabra no puede definirse con precisión aparte de lo obvio: la democracia significaba que el conjunto de la gente participaba en el gobierno del país. No sabemos, por ejemplo, si Marx contaba a las mujeres entre «la gente», del mismo modo que no sabemos si pensaba en una democracia representativa. Pero incluso en 1843, recomendar la democracia en términos generales era un punto de vista radical. No sólo los conservadores o reaccionarios abiertos, sino también la mayoría de los buenos liberales temían la democracia, en la que todos participarían y tomarían decisiones. El miedo a la chusma *–le peuple–,* asociado a los excesos de la Revolución francesa, todavía era fuerte. Pero Marx veía la democracia como «*la esencia de todas las constituciones estatales* », su forma más elevada. La comparaba con el cristianismo, que en su mundo de ideas europeo constituía la esencia de la religión.

Marx veía la democracia como la única manera de superar la sociedad burguesa atomizada o individualista. Vale la pena citar lo que escribió sobre el *individualismo:* «La sociedad civil actual es el verdadero principio del individualismo; La existencia individual es su objetivo final; actividad, trabajo, contenido, etc., son *simples* medios». Estas palabras de 1843 también se podrían haber dicho sobre la sociedad de principios del siglo XXI.

Contra el individualismo, Marx afirma «el ser comunista en el que existe el individuo». Mientras que el Estado de Hegel sólo aparentemente incluía a todos al confundir el Estado con la gente, la esencia comunista en realidad

abarcaría a todos [99] . Puede parecer que Marx, con tales palabras, se basa únicamente en la etimología de la palabra «comunismo», del latín *communis,* lo común. Pero el comunismo fue un movimiento de la época que pronto ganó nuevos adeptos. En la *Rheinische Zeitung* se había distanciado él mismo de ese movimiento. Ahora, en Bad Kreuznach, comenzó a cambiar de opinión.

La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho seguía sin concluir. Cuando en octubre de 1843 él y Jenny se mudaron a París, todavía abrigaba planes para terminarlo y publicarlo. Pero en París sólo escribió un artículo más corto: *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.* Según sus planes, debía preceder al conjunto de texto que acabamos de examinar.

El nuevo artículo comienza con fanfarrias: una vez concluida esencialmente la crítica de la religión en Alemania, ahora se trataba de las formas de revelación mundanas de la religión; en resumen, de la crítica de la sociedad. Marx repitió la idea principal de Feuerbach en la crítica de la religión: fue la humanidad la que creó la religión, y no al revés. En la religión, la esencia de la humanidad se realiza de una manera fantástica (es decir, distorsionada), «porque la *esencia humana* no tiene verdadera realidad».

Son, pues, las deficiencias de la vida terrenal las que constituyen el caldo de cultivo de la religión. Marx expresó esto en la maravillosa prosa de la que era capaz cuando lograba dejar atrás la profusión de detalles en los extractos y la árida precisión de los conceptos abstractos. Escribió: «La angustia *religiosa* es al mismo tiempo una *expresión* de angustia real y también la *protesta* contra esa angustia real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de las condiciones sin espíritu. Es el *opio* del pueblo».

Las palabras finales se traducen a veces incorrectamente como «opio *para* el pueblo». Esa expresión significaría que los poderes vigentes ofrecen a las personas normales una droga calmante en lugar de una buena vida. Pero el contexto, como es evidente, no es ambiguo. Es una humanidad atormentada la que crea para sí un mundo imaginario y reconfortante. Incluso en la religión, hay una protesta contra la miseria del mundo.

El opio había hecho su entrada en la conciencia occidental hacia finales del siglo XVIII. Primero había sido considerado como una medicina prometedora, y desempeñó un papel central en varias curas de moda. El médico escocés John Brown lo recomendó como una especie de cura

universal. Sus recomendaciones, y las de otros médicos, demostraron ser particularmente efectivas en cuanto a aliviar el dolor. Sus efectos desastrosos a largo plazo como adictivos e inductores de apatía sólo se hicieron evidentes al cabo de varias décadas. Fue entonces cuando el opio comenzó a desempeñar un papel decisivo en los esfuerzos británicos para inducir a la pasividad a la población de China. En la historia del imperialismo, la droga puede llamarse realmente un opio *para* el pueblo; pero eso fue mucho después de que Marx hablara del opio *del* pueblo. La expresión «opio del pueblo» había sido utilizada además muchas veces antes de Marx. Kant la había usado, al igual que Herder, Feuerbach y Heine. Hegel la utilizó hablando de la religión india [100] .

Ahora que se había completado la crítica de la religión, era el momento para ir más lejos y pasar a «*la crítica del valle de las lágrimas,* cuyo *halo* es la religión», en palabras de Marx. Más específicamente, la realidad alemana estaba en condiciones de recibir la obra cuya introducción ahora publicaba. Alemania iba a la zaga. En 1843 todavía no había logrado igualar el nivel que Francia alcanzó en 1789. Las críticas a la filosofía del derecho de Hegel, que era indirectamente una crítica de Alemania (Marx hablaba de Alemania aunque tal país no existía todavía), eran críticas a un sistema anticuado. Eran sólo una fase preliminar para la crítica de la política *moderna* y la realidad social en las que la relación entre industria y finanzas por un lado, y la política por otro, era el principal problema. Los alemanes sólo eran contemporáneos en filosofía, en la que podían imaginar su propio futuro. Pero ahora era cuestión de hacer buenas las ideas de la filosofía. De esta manera se podría escapar de la filosofía realizándola.

Por parte de Alemania, todavía no se trataba de una liberación total, sino por el momento de una revolución política que eliminara el régimen anterior. La sociedad burguesa podría así liberarse, y la clase burguesa dominante podría ser aplaudida por un tiempo como libertadora. Pero incluso ella tenía sus propios intereses propios. El proletariado era la única clase que no tenía nada propio que defender excepto su la propia humanidad. La esperanza de la liberación humana, por tanto, recaía en el proletariado [101] .

La figura hipotética que sirvió de base para este razonamiento llegaría a ser importante para Marx. Sólo quien no tiene nada que perder puede postularse para la liberación universal.

Es obvio que la perspectiva de Marx había cambiado mucho cuando llegó a París. La diferencia era ya evidente en relación con el manuscrito para el que planeaba usar el texto como una introducción. Aún no se había dicho nada sobre el proletariado y su papel, ni sobre la inminente revolución burguesa en Alemania. Los contornos de un programa se habían desarrollado a partir de su crítica. ¿Qué había pasado?

Antes de entrar en esta cuestión, debemos examinar otro texto también publicado en el *Deutsche-Französische Jahrbücher:* «Sobre la cuestión judía». Se situó en la revista antes de la introducción a la filosofía del derecho de Hegel, pero no sabemos si se escribió antes o no. Muchas de las ideas fundamentales son las mismas, aunque se traten de forma muy diferente.

«Sobre la cuestión judía» es la primera disputa de Marx con Bruno Bauer, quien lo había introducido en el mundo de los Jóvenes Hegelianos. Ahora Marx abandonó su compañía y se enzarzaba en una enconada polémica con él. En unas pocas publicaciones menores, Bauer había retomado la llamada «cuestión judía», afirmando que encontraría una solución si el Estado prusiano dejaba de exigir a los ciudadanos una profesión de la fe cristiana. En ese caso todos, tanto judíos como gentiles, estarían al mismo nivel en relación con el poder político. No sólo los judíos debían ser emancipados; debían serlo todos. La posición privilegiada del cristianismo tenía que ser abolida.

Marx le concedía a Bauer ciertas ventajas: Era un teólogo espléndido. Su exposición de la fe judía era excelente. Sin embargo, su análisis político era deficiente. Bauer creía que el Estado secular contenía la solución. Podríamos practicar nuestra religión en privado, y al mismo tiempo ser buenos ciudadanos del Estado. Bauer se contentaba así con la emancipación política. En sí y de por sí, era un gran paso. ¡Pero era la humanidad la que necesitaba ser liberada! El origen de la religión no está en el Estado, sino en las vidas distorsionadas que los trabajadores y los capitalistas –todos, de hecho–, se ven obligados a vivir. Son esas vidas lo que hay que someter a análisis. La vida cotidiana era tierra firme; el Estado (como la religión) estaba por encima de ella como un cielo lejano.

Si el Estado fuera secularizado, eso no significaría que la fe religiosa de la humanidad se marchitaría. Estados Unidos ofrecía un ejemplo espléndido. Allí, decía Marx, no había religión estatal. Pero «Norteamérica es preeminentemente el país de la religiosidad». Esto era completamente

natural: cuando las personas se liberan de la administración estatal de la religión, lo religioso se vuelve aún más religioso. Sólo cuando los estadounidenses se liberen a sí mismos como humanos podrán liberarse también de su religión: «La cuestión de la *relación de la emancipación política con la religión* se convierte para nosotros en la cuestión de la *relación de la emancipación política con la emancipación humana* ».

Esta idea básica es totalmente acorde con la aplicación por Marx de la filosofía de Feuerbach. El fundamento de la religión es una sociedad en la que las personas no pueden realizarse y hacerse completamente humanas. Lo que hizo escandaloso el artículo a ojos de la posteridad (hasta donde se sabe, en el momento de su publicación no hubo reacciones dignas de mención) fue la forma en que Marx escribió sobre los judíos, su religión y sus actividades. Bauer quería resolver la cuestión judía en Prusia secularizando el Estado, de modo que los judíos pudieran convertirse en ciudadanos iguales a los demás. Pero Marx se opuso: no bastaba considerar al judío tal como aparecía en el día de reposo *(Sabbath)*. El judío cotidiano se dedicaba a un trueque sin fin. No bastaba abrir el camino al reconocimiento político de los judíos. Se requería que los judíos se liberaran de la tiranía del interés propio. Solamente entonces podrían ser libres como personas. Pero, y aquí viene la expresión dialéctica del artículo que muy raramente se aprecia: «Los judíos se han emancipado a sí mismos en la medida en que los cristianos se han convertido en judíos». En Estados Unidos, país extremadamente religioso, Dios era adorado con el mismo entusiasmo que Mammón. Marx se inclinó hacia el coronel y escritor británico Thomas Hamilton, quien en su libro de 1833 *Men and Manners in America* afirmó que el trueque se había convertido en todo el contenido de la vida estándar estadounidense; el norteamericano «habla sólo de interés y lucro». De hecho, dijo Hamilton, hasta el oficio del sacerdocio se había convertido en una mercancía.

Se pueden encontrar elementos similares en todos los países donde la revolución burguesa avanzaba victoriosamente, agregó Marx. Los individuos permanecían llenos de egoísmo. El cristianismo es un nuevo desarrollo del judaísmo y por lo tanto, según Marx, se mantiene más alto como religión (la idea de progreso es un punto de partida obvio para él). En la vida real seguía siendo victorioso el judaísmo, práctico en su naturaleza. El egoísmo impregnaba la sociedad. Sólo en otro tipo de sociedad podría

ser mejor. Sólo cuando la humanidad se entendiera a sí misma en su ser social, se habría completado la emancipación [102] .

En su artículo, Marx hace uso del vocabulario habitual del antisemitismo, ya desgastado en 1843 pero todavía en circulación a principios del siglo XXI. Los judíos se dedican al trueque. Sólo tienen ojos para el dinero. Incluso en su religión puede regir el interés propio. Marx mismo era de origen judío. En la medida en que ha sido posible seguir su árbol genealógico, no había ni un solo no judío entre sus antepasados. Su propio padre se había convertido al cristianismo con su familia, pero no había escapado al antisemitismo, y su hijo Karl también lo experimentó durante toda su vida.

La posteridad puede ver a Marx como uno de los primeros investigadores y autores con antecedentes judíos en una brillante tradición, muchos de cuyos representantes dejarían su huella, no sólo en el desarrollo intelectual de Europa, sino de gran parte del mundo desde mediados del siglo XIX. En su magnífico libro *Rédemption et utopie,* Michael Löwy habla de un *siècle d'or* que tuvo su final espantoso en 1933, cuando los nazis tomaron el poder. Menciona los nombres de «Heine y Marx, Freud y Kafka, Ernst Bloch y Walter Benjamin» y, como sabemos, pudo haber agregado a Einstein y muchos otros. Por supuesto, Marx no pudo tener idea de esa tradición de cuyo comienzo formó parte. Estaba principalmente interesado en estar completamente secularizado, y compartía esa ambición con muchos de los que eran como él.

Pero, pese a tales afanes, muchos observadores han visto elementos de mesianismo en esa tradición judía: de ahí vendría la creencia en una catástrofe histórica de la que surgiría un salvador, un Mesías. Se han visto elementos de esa tradición incluso en Marx. Löwy, que profundizó más que la mayoría en la cuestión, encuentra esa suposición discutible y superficial, descubriendo ideas mesiánicas mucho más fuertes en otros representantes de la tradición [103] .

Marx aparece así completamente secularizado. Pero esto no significa que evitara las burlas del antisemitismo. Por eso puede parecer mucho más llamativo que él mismo asumiera ese vocabulario soez. ¿Cómo se puede explicar? La interpretación más ambiciosa es la de Arnold Künzli en su libro *Karl Marx: eine Psychographie.* Künzli, quien de manera arriesgada intentó deducir la psique de Marx de su vida y obra (o, más correctamente, de ciertas obras), afirmó que Marx se caracterizaba por el odio a sí mismo;

era de ese aborrecimiento hacia sí mismo y hacia sus orígenes de donde provenían esas diatribas contra los judíos [104] .

No hay apoyo para tal interpretación. A pesar de muchas desgracias en su vida, Marx mantuvo siempre una notable autoestima. Hablaba de su padre con orgullo. Nunca escondió el hecho de que él mismo era de origen judío. Y se opuso a toda discriminación, social o no, contra los judíos. Pero la idea de que su artículo «Sobre la cuestión judía» atestigua un antisemitismo explícito sobrevive en otras formas menos razonables. ¿Deben interpretarse de ese modo las palabras de Marx?

Cuando lo escribió, nadie imaginaba que los judíos formaran un grupo biológicamente específico, y mucho menos una raza. El punto de vista biológico llegó como un producto de desecho del amplio movimiento darwinista. Para Marx, como para sus contemporáneos, el judaísmo era, de principio a fin, una fe religiosa, una fe que Marx comentó siempre despectivamente. Además, asociaba esa fe con una vida cotidiana volcada en ganar dinero.

A mi juicio, la expresión decisiva en el artículo sobre la cuestión judía es, como ya he señalado, la frase «Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han convertido en judíos», cuya primera parte es tan importante como la segunda. En la primera parte, Marx habla de sí mismo y de todos los que abandonaron el judaísmo, liberándose de ese modo; en la segunda, en cambio, habla de la victoria del capitalismo en el cristianismo contemporáneo. El dinero ahora gobierna el mundo, como en otro tiempo gobernaba la vida de la minoría judía.

Se ha señalado que «Sobre la cuestión judía» tiene la forma de lo que se llamó *Judenwitz,* una «broma judía» contada entre judíos, cuya gracia está en que se salva el primero que la cuenta, recayendo la vergüenza sobre los demás [105] . Es posible que Marx lo tuviera presente, pero no lo sabemos. Lo importante es que el artículo es ante todo una expresión de anticapitalismo.

Dicho esto, queda en pie el hecho de que Marx trata a la ligera estereotipos nocivos. «Sobre la cuestión judía» no es el único ejemplo; también lanzó bromas sarcásticas sobre los negros, los polacos, los irlandeses, los indios y especialmente los alemanes. Esto no le impidió tener buenos amigos judíos y un amado yerno –Paul Lafargue– con ascendencia negra. También tuvo estrechos contactos, caracterizados por el aprecio y la

calidez, con personas de todas las nacionalidades, a las que podía sin embargo considerar menos capaces.

En última instancia, este tipo de incontinencia verbal se puede atribuir a una intemperancia general que en muchos casos lo puso en dificultades. A este respecto, en particular, no fueron sus contemporáneos, sino comentaristas muy posteriores, quienes percibieron cuán objetable era su uso de denuestos contra diferentes colectivos de personas. Quienes lo rodeaban parecían ciegos a las consecuencias que tal abuso podría tener, pero tampoco sus muchos enemigos le prestaron mucha atención. De hecho, constantemente le señalaban que era un judío típico.

Lo realmente grave es que tanta gente de diversas tradiciones socialistas y comunistas no sólo pasara por alto sus frecuentes desconsideraciones, sino que estas dieran pie a valoraciones racistas en general y antisemitas en particular. Dentro de esa tradición oscura, el texto de Marx difícilmente podría servir como correctivo; por el contrario, las actitudes antisemitas pudieron encontrar apoyo en su artículo «Sobre la cuestión judía».

[1] Información básica sobre el ambiente familiar de Marx y las circunstancias en que creció se pueden encontrar en Heinz Monz, *Karl Marx: Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk* (Tréveris, NCO-Verlag, 1973), que por otra parte es una segunda edición, muy ampliada, de su *Karl Marx und Trier. Verhältnisse, Beziehungen, Einflüsse* (Tréveris, Verlag Neu, 1964).

[2] Sobre Wyttenbach, véase sobre todo Tina Klupsch, *Johann Hugo Wyttenbach: Eine historische Biographie* (Tréveris, Kliomedia, 2012). Sobre su actitud frente a la Revolución francesa y Napoleón, *op. cit.,* pp. 167-171; su creciente nacionalismo prusiano, p. 180; su abandono de la política, p. 201.

[3] Sobre Ludwig Gall, véase Heinz Monz, *Karl Marx: Grundlagen der Entwicklun zu Leben und Werk* (Tréveris, NCO-Verlag, 1973), p. 105; sobre la *Trierische Zeitung,* véase *op. cit.,* p. 107.

[4] Sobre la actitud cauta de Heinrich Marx en la fiesta del Casino, véase *ibid.,* p. 261.

[5] Sobre la familia de Karl y sus hermanos, véase H. Monz, *Karl Marx,* cit., pp. 228-238.

[6] Carta de Heinrich Marx sobre Hermann, MEGA III/1, p. 301; sobre Eduard, *op. cit.,* p. 319.

[7] La carta en la que Emilie asegura parecerse a su hermano fue dirigida a Karl y la hija menor de Jenny Marx, Eleanor, 17 de marzo de 1883; véase *ibid.,* p. 237.

[8] Sobre la exención de Marx del servicio militar, véase la carta de Karl Friedrich Köppen, 3 de junio de 1841, MEGA III/1, pp. 360-363. Köppen, amigo de Karl en Berlín y también exento del servicio militar, se preguntaba, irónicamente, lo que «esa preciosa señorita», la futura Jenny Marx, podía pensar de esa «incapacidad». La preocupación de su padre por los pulmones de Karl es mencionmada en una carta de mayo–junio de 1836, MEGA III/1, p. 297. En cuanto al calificativo de la madre de Karl de este como «ein Glückskind», véase la carta de Heinrich Marx a Karl, 9 de septiembre de 1836, MEGA III/1, p. 300.

[9] Edgar von Westphalen, compañero de clase y futuro cuñado de Karl, lo describía como un «protestante à la Lessing», un hombre tolerante con inclinación ecuménica que creía en la razón. H. Monz, *Karl Marx: Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk,* cit., p. 250.

[10] Sobre la educación y carrera de Heinrich Marx y la conversión de su famila al protestantismo, véase H. Monz, *Karl Marx,* cit., pp. 239-296. Jonathan Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life* (Nueva York, Liveright, 2013), p. 13, ha hecho grandes esfuerzos para rastrear la formación jurídica de Heinrich, llegando a la conclusión de que era bastante escasa. Aun si hubiera sido así, eso no le impidió convertirse en un abogado de éxito.

[11] Existe un exhaustivo estudio de la relación entre Heinrich y Karl Marx que incluye el testimonio de Eleanor Marx, el de Manfred Schönke, *Karl Marx und Heinrich Marx und ihre Geschwister: Lebenserzeugniss – Briefe – Dokumente* (Bonn, Pahl-Rugstein Nachfolger, 1993).

[12] Marx a Lassalle, 8 de mayo de 1861, MEW 30, p. 602; en inglés, en las *Collected Works* (en adelante, CW, publicadas por la editorial londinense Lawrence & Wishart entre 1975 y 2004 en cincuenta volúmenes), vol. 41, p. 283. La anciana le sorprendió «wegen ihres sehr feines esprit und der unerschütterlichen Charactergleichheit».

[13] Sobre la tiranía del pequeño Karl sobre sus hermanas, véase, por ejemplo, J. Sperber, *Karl Marx,* cit., p. 25. La base para estas historias son, una vez más, las notas de Eleanor Marx, quien dice que sus tías se las habían relatado; véase Hans Magnus Enzensberger, *Gespräche mit Marx und Engels* (Fráncfort del Meno, Insel Verlag, 1973).

[14] Los escritos de Marx como joven estudiante aparecen reproducidos en MEGA I/1, pp. 449-470. Hay traducciones al inglés en CW 1, pp. 3-9 y pp. 636-642.

[15] Heinrich Marx a Karl, con respecto a Vitus Loers, en una carta del 18-29 de noviembre de 1835, MEGA III/1, pp. 291 y s.; CW 1, p. 647.

[16] La poesía de Marx queda recogida en MEGA I/1. Puede encontrarse allí el *Buch der Lieder* en las pp. 557-612. Hay traducciones al inglés en CW 1, pp. 517-632. Parece razonable pensar que siempre quedó en su pensamiento un poso del Romanticismo de su juventud, aun después de que se atenuara su entusiasmo inicial. En una descripción, al menos, siguió siendo un romántico durante toda su vida: Ernst Eduard Kux, *Karl Marx – die revolutionäre Konfession* (Zúrich, Buchdruckerei Neue Zürcher Zeitung, 1966), pero es una gran exageración.

[17] La primera reacción de Heinrich Marx a la poesía de Karl, carta del 18-29 de noviembre de 1835, MEGA III/1, pp. 291 y s. El poema «Wunsch» se halla en MEGA I/1, pp. 718 y ss.; presumiblemente, este es el poema que Heinrich Marx también comenta en MEGA III/1, p. 724.

[18] La carta en la que Heinrich Marx lamenta carecer de naturaleza poética fue escrita entre febrero y principios de marzo de 1836, *ibid.,* p. 294, CW 1, pp. 649 y ss.

[19] «[A]ls schwacher Zeichen ewiger Liebe», MEGA I/1, p. 617. Esta carta no se reproduce en CW.

[20] «In seinem Sessel, behaglich dumm, / Sizt schweigend das deutsche Publikum», MEGA I/1, p. 643; CW 1, p. 575.

[21] «Kant und Fichte gern zum Aether schweifen, / Suchten dort ein fernes Land / Doch ich such' nur tüchtig zu begreifen, / Was ich – auf der Strasse fand!» El poema en que aparece Hegel, MEGA I/1, p. 644, CW 1, p. 477. *Scorpion und Felix,* MEGA I/1, pp. 688-703; CW 1, p. 616.

[22] Sobre Ludwig von Westphalen, su origen familiar, su carrera y sus diferentes opiniones sobre las relaciones de Jenny con Karl Marx, así como las de su hijo mayor Ferdinand y su actitud hostil hacia las relaciones entre Jenny y Karl, véase H. Monz, *Karl Marx,* cit., pp. 319-342.

[23] La carta en la que Heinrich Marx le recuerda a su hijo sus privilegios fue escrita el 17 de noviembre de 1837 y se puede encontrar en MEGA III/1, p. 321 y en CW 1, p. 684.

[24] Carta de Sophie, 28 de diciembre de 1836, MEGA III/1, p. 304; CW 1, pp. 666-667.

[25] El poema que recuerda la pintura de Friedrich se titula «Sehnsucht» [Anhelo], MEGA I/1, pp. 574 y ss. «A Jenny» se reproduce en las pp. 581-582, y en CW 1, p. 521-522. *Egmont: ein Trauerspiel in fünf Aufzügen* en Johann Wolfgang von Goethe, *Egmont: ein Trauerspiel in fünf Aufzügen, Goethes sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (Múnich, Carl Hanser, 1990), p. 286.

[26] Primera carta de Heinrich a Karl Marx, 8 de noviembre de 1835, MEGA III/1, p. 289; CW 1, p. 661.

[27] La carta en la que su padre recuerda a Karl que no es su único hijo es del 19 de marzo de 1836, y se reproduce en MEGA III/1, p. 296; CW 1, pp. 652 y s.

[28] La queja sobre el desorden aparece en una carta escrita en febrero o a principios de marzo de 1836, MEGA III/1, p. 293; CW 1, p. 650.

[29] Carta de Heinrich Marx pidiendo el cambio del lugar de estudio para su hijo Karl, 1 de julio de 1836, MEGA III/1, p. 299; CW 1, p. 655.

[30] Las amonestaciones sobre la moderación y el orden se encuentran en las cartas anteriormente citadas del otoño de 1835 y la primavera de 1836. Para la descripción de Karl por su padre en una carta del 12 de agosto de 1837, véase MEGA III/1, p. 311-312; CW 1, pp. 674-675. La última y resignada carta fue escrita el 10 de febrero de 1838, MEGA III/1, p. 328-329; CW 1, pp. 691 y ss.

[31] Carta de Marx a su padre, 10-11 de noviembre de 1837, MEGA I/1, pp. 9-18; CW 1, pp. 10-21.

[32] Que Marx fuera probablemente el único que habló de un «Doktorclub» se deduce de Wolfgang Essbach, *Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe* (Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1988), p. 69. La investigación de Essbach sobre los Jóvenes Hegelianos es las más detallada. La bibliografía sobre el tema es abundante. Karl Löwith, *Die hegelsche Linke* (Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1962), una antología de textos con una larga introducción del propio Löwith, tiene casi el estatus de referencia principal. Una contrapartida de la época de la RDA es Manfred Buhr, *Die Hegelsche Linke: Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz* (Leipzig, Philipp Reclam Verlag, 1985), que también contiene una extensa introducción y una gran selección de textos con abundantes cartas. Un estudio estadounidense es Lawrence S. Stepelevich, *The Young Hegelians: An Anthology* (Nueva York, Cambridge University Press, 1983). Monografías además de la de Essbach son William J. Brazill, *The Young Hegelians* (New Haven y Londres, Yale University Press, 1970) y Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origin of Radical Social Theory: Dethroning the Self* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999). Es habitual señalar al discípulo de Hegel Eduard Gans, profesor de Derecho, como importante inspiración para los Jóvenes Hegelianos y para el propio Marx, que frecuentó las clases de Gans durante sus estudios. Es difícil, no obstante, apoyar la afirmación de que Marx fue profundamente influido por él. Sobre Marx como pupilo de Gans, véase Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre,* vol. 1, *Les années d'enfance et de jeunesse, La gauche hégélienne: 1818/1820-1844* (París, Presses Universitaires de France, 1955), pp. 85-89.

[33] «Hegelinge», MEGA I/3, p. 272; MEW Ergänzungsband, Zweiter Teil, p. 176; CW 2, pp. 196-197. David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (Tubinga, C.F. Osiander, 1835-1836).

[34] Véase W. J. Brazill, *The Young Hegelians,* cit. La afirmación de que Marx no era un Joven Hegeliano se remonta a Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels,* y desempeñó cierto papel en la exposición y crítica de Althusser.

[35] Johann Albrecht Friedrich von Eichhorn vivió entre 1779 y 1856. Carta de Engels a Ruge, 26 de julio de 1842, MEGA III/1, p. 235.

[36] El ciclo de conferencias de Schelling en Berlín ha sido narrado innumerables veces. Se puede captar una imagen muy viva de Arsenij Gulyga, *Schelling: Leben und Werk* (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1989), pp. 356-362. Esas conferencias aparecen reproducidas en F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* (Stuttgart-Augsburgo, J. G. Cotta'scher, 1861). Las reacciones de Kierkegaard son resumidas por Joakim Garff, *Søren Aabye Kierkegaard: en biografi* (Nora, Nya Doxa, 2002), p. 182. Los textos de Engels sobre Schelling y sus conferencias pueden consultarse en MEGA I/3, pp. 256-338; MEW Ergänzungsband, Zweiter Teil, pp. 163-245, y en CW 2, pp. 181-264.

[37] Sobre la persecución de los discípulos de Hegel y el compromiso de este en su defensa, véase por ejemplo Jacques d'Hondt, *Hegel secret: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel* (París, Épiméthée, 1968); en cast.: *Hegel secreto* (Buenos Aires, Corregidor, 1976).

[38] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) (*Werke in 20 Bänden,* vol. 7, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986), § 297, pp. 464-465.

[39] «Was vernünftig ist, das ist Wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig», G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* «Vorrede».

[40] Sobre las lecciones de Hegel sobre filosofía del Derecho, véase por ejemplo Hegel, *Philosophie des Rechts: Die Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983), y sobre todo la «Einleitung» de Dieter Henrich, p. 15.

[41] Sobre las ideas de una «beamtete Intelligenz» que podría reformar la sociedad en la dirección deseada, véase W. Essbach, *Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe,* cit., pp. 103-107; cita de Ruge, p. 106; sobre Bauer y sus esperanzas frustradas, pp. 117-131.

[42] Se conservan doce cartas a Marx de Bruno Bauer: la primera, del 11 de diciembre de 1839; la última, del 13 de diciembre de 1842. Se reproducen, junto con otras cartas a Marx, en MEGA III/1, pp. 335-386.

[43] La carta de Marx a Bachmann se reproduce en MEGA III/1, p. 19, y CW 1, p. 379.

[44] La nota de Bachmann en las cuentas de la facultad, del 13 de abril de 1841, se reproduce en MEGA III/1, Apparatus, p. 565.

[45] Sobre Leibniz, véase MEGA I/1, p. 24, CW 1, pp. 37 y s.; sobre Hegel, *ibid.,* 13 y 29. El pronunciamiento de Hegel sobre el tema está en G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* vol. II, *Werke,* vol. 19 (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986), en particular p. 312.

[46] MEGA I/1, p. 13; CW 1, p. 29.

[47] Sobre la diferencia entre las concepciones de Epicuro y Demócrito, MEGA I/1, pp. 27-40, y CW 1, pp. 39-53; sobre Epicuro, la desviación de la línea correcta y la crítica posterior, pp. 36 y 49, respectivamente; la defensa de Epicuro y la polémica contra Demócrito en el espíritu hegeliano, pp. 39 y 52, respectivamente, y *passim.* La tesis de que Marx fue el primero en exponer claramente la diferencia entre las concepciones de Epicuro y Demócrito sobre el azar y la necesidad se remonta a Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford, Clarendon Press, 1928) [hay traducción reciente al catalán de esta obra (a partir de la edición de 1964): *Els atomistes grecs i Epicur* (Sabadell, Edicions Enoanda, 2017)]. Véase también Benjamin Farrington, *The Faith of Epicurus* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1967), pp. 7-9, 113-119 [en cast.: *La rebelión de Epicuro* (Barcelona, Laia, 1983)].

[48] John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (Nueva York, Monthly Review Books, 2000), pp. 60 y 32. Sobre el materialismo de Darwin y el de Marx, pp. 178 y 196. Sobre la filosofía de Epicuro y sus primeros efectos, véase James Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009). No sólo Foster insiste en la importancia posterior de Epicuro para Marx. El filósofo italiano Costanzo Preve habla de sus «cuatro maestros»: Epicuro, Rousseau (democracia igualitaria), Adam Smith y Hegel; Costanzo Preve, *Il filo di Arianna: quindici lezioni di loso a marxista* (Milán, Vangelista, 1990).

[49] Marx cita a Esquilo, MEGA I/1, pp. 14 y s.; CW 1, pp. 30 y s. La cita del *Prometeo encadenado* de Esquilo, de los versos 966-969.

[50] Polémica en torno a las interpretaciones de Hegel, *ibid.,* pp. 66-70 y 84-88, respectivamente.

[51] Carta de Bauer a Marx, 12 de abril de 1841, MEGA III/1, p. 357. Sobre la moral *(die Moralität)* en contraposición con la ética, véase por ejemplo G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969), § 141, pp. 286-291. Sobre los seguidores de Hegel, MEGA I/1, pp. 66-70. Marx desarrolla esta crítica con más detalle en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* cit.; véase *infra.*

[52] Dedicatoria a Ludwig von Westphalen, MEGA I/1, p. 12; CW 1, pp. 27 y s.

[53] Cartas a Ruge, 9 de julio de 1842, MEGA III/1, p. 28, y CW 1, p. 389; 25 de enero de 1843, *ibid.,* pp. 43 y 397, respectivamente; y 13 de marzo de 1843, *ibid.,* pp. 44 y 399, respectivamente. [«Ich kann Ihnen ohne alle Romantik versichern, daß ich von Kopf bis zu Fuß und zwar allen Ernstes liebe. Ich bin schon über 7 Jahre verlobt und meine Braut hat die härtesten, ihre Gesundheit fast

untergrabenden Kämpfe für mich gekämpft, theils mit ihren pietistisch-aristokratischen Verwandten, denen "der Herr im Himmel" und der "Herr in Berlin" gleiche Cultusobjekte sind, theils mit meiner eignen Familie, in der einige Pfaffen 5 und andre Feinde von mir sich eingenistet haben. Ich und meine Braut haben daher mehr unnöthige und angreifende Conflicte Jahrelang durchgekämpft, als manche andre, die dreimal älter sind und beständig von ihrer "Lebenserfahrung" […] sprechen»].

[54] Sobre Caroline von Westphalen, véase Rachel Holmes, *Eleanor Marx: A Life* (Londres, Bloomsbury, 2014), pp. 23, 29, 33 y 36. Según David McLellan, la razón por la que Caroline partió hacia Bad Kreuznach con su hija y futuro yerno era que su hijastro Ferdinand, que se oponía enérgicamente a la boda de su medio hermana, había obtenido un puesto destacado en Tréveris.

[55] El retrato de Jenny von Westphalen del que hablo es de un artista desconocido. Se reproduce en H. Monz, *Karl Marx,* cit., fig. 18. Hay, sin embargo, un medallón más bello, reproducido en Heinrich Gemkow, *Karl Marx: eine Biographie* (Berlín, Dietz, 1967).

[56] Cita sobre Marx según David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (St Albans, Paladin, 1973), p. 53.

[57] La carta en francés de Jenny a Karl, 10 de febrero de 1845, MEGA III/1, pp. 453-454.

[58] Carta de Bauer, 31 de marzo de 1841, MEGA III/1, p. 354.

[59] «Deine schöne rührende leidenschaftliche Liebe, die unbeschreiblich schönen Aeußerungen darüber, die begeisternden Gebilde Deiner Phantasie». Las cartas anteriores de Jenny von Westphalen a Karl Marx citadas aquí son del 10 de mayo de 1838 (MEGA III/1, p. 331), 24 de junio de 1838 (pp. 332-333) y 1839-1840 (pp. 337 y ss.).

[60] La carta sobre la suerte de las mujeres es de principios de marzo de 1843, MEGA III/1, p. 396; «Wir sind vom Sündenfall von Madame Eva's Verstoß her, zur Passivität verurtheilt, unser Loos ist das Warten, hoffen, dulden, leiden. Höchstens wird uns der Strickstrumpf, die Nadel, der Schlüssel anvertraut, und was darüber ist vom Übel».

[61] Según Albert Rosenkranz, sacerdote en Bad Kreuznach, la Pauluskirche estaba temporalmente cerrada para reparaciones y la Wilhelmskirche la sustituía. «Pauluskirche (Bad Kreuznach)», Wikipedia.org .

[62] *L'opinion publique* era un concepto importante para Rousseau, aunque con muchos significados; para un estudio exhaustivo, véase Colette Ganochaud, *L'Opinion publique chez Jean-Jacques Rousseau* (Lille, Université de Lille III, 1978).

[63] Carl Adolph Agardh, «Opinions magt (I anledning af Europas ställning år 1830)», *Skånska Correspondenten* 1832, según S.-E. Liedman, *Att förändra världen – men med måtta: det svenska 1800-talet speglat i C A Agardhs och C J Boströms liv och verk* [Transformar el mundo… con moderación. El ochocientos sueco en la vida y la obra de C. A. Agardh y C. J. Boström] (Estocolmo, Förlaget Arbetarkultur, 1991), p. 209.

[64] El título completo del periódico de Ruge era *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik,* y fue publicado en dos volúmenes en 1843 (Zúrich/Winterthur, Literarisches Comptoir, I–II, 1843). Un informe sobre las primeras obras periodísticas de Marx aparece en MEGA I/1, Apparatus, pp. 963-983. Carta a Ruge del 20 de marzo de 1842, MEGA III/1; CW 1, p. 385.

[65] «Bemerkungen über die neueste preußische Censurinstruction», MEGA I/1, pp. 97-118; CW 1, pp. 109-131.

[66] La opinión de Ruge sobre Marx, citada según MEGA I/1, Apparatus, p. 966. Hess expresó su juicio sobre Marx en una carta a Berthold Auerbach del 2 de septiembre de 1842, reproducida en Moses Hess, *Briefwechsel,* edición de Edmund Silberner con la ayuda de Werner Blumenberg, vol. II ('s-Gravenhage, Mouton & Co., 1959). La cita se reproduce en la biografía canónica de Hess firmada por Edmund Silberner, *Moses Hess: Geschichte seines Lebens* (Leiden, E. J. Brill, 1966), p. 95, así como en varias biografías de Marx, por ejemplo Jerrold Seigel, *Marx's Fate: The Shape of a Life* (Princeton, Princeton University Press, 1978), p. 78.

[67] «Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags», MEGA I/1, pp. 121-169; CW 1, pp. 132-181.

[68] «Debatten über Pressfreiheit und Publication der Landständischen Verhandlungen», MEGA I/1, pp. 121-169. «Herweghs und Ruges Verhältnis zu den Freien: Brief von Georg Herwegh redigiert von Karl Marx», MEGA I/1, pp. 371-372.

[69] MEGA I/1, p. 100, «Das Wesen des Geistes ist *die Wahrheit immer selbst* und was macht ihr zu seinem Wesen? *Die Bescheidenheit.* Nur der Lump ist bescheiden, sagt Göthe, und zu solchem Lumpen wollt ihr den Geist machen?»; CW 1, pp. 111-112.

[70] *Ibid.,* pp. 104 y 116, respectivamente; «Alles was wider die *christliche* Religion im Allgemeinen oder wider einen *bestimmten Lehrbegriff* auf eine *frivole, feindselige* Art gerichtet ist, darf nicht geduldet werden».

[71] *Ibid.,* pp. 127 y 133, y CW 1, pp. 139 y 144; «jedes Volk *seinen* Geist in *seiner* Presse ausspricht».

[72] *Ibid.,* pp. 146 y 158, respectivamente; «Die censirte Presse mit ihrer Heuchelei, ihrer Charakterlosigkeit, ihrer Eunuchensprache, ihrem hündischen Schwanzwedeln verwirklicht nur die innern Bedingungen ihres Wesens».

[73] *Ibid.,* pp. 161-165 y 177, respectivamente.

[74] *Ibid.,* pp. 143 y 155, respectivamente.

[75] Esta declaración no fue publicada hasta 1922, tres años después de la muerte de Luxemburg; Rosa Luxemburg, «El problema de la dictadura», en *La Revolución rusa* (Madrid, Akal, 2017), p. 58. Véase asimismo Paul Mattick, *Anti-Bolshevik Communism* (Londres, Merlin Press, 1978).

[76] MEGA I/1, pp. 172-190; CW 1, pp. 184-202.

[77] «Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz», MEGA I/1, pp. 199-236; CW 1, pp. 224-263. Las citas son de las pp. 210 y 235 respectivamente. Marx emplea la palabra «clase» varias veces, esp. en las pp. 209 y 234.

[78] Las reacciones de los censores son reproducidas en detalle en MEGA I/1, Apparatus, p. 1022.

[79] «Der Kommunismus und die Augsburger "Allgemeine Zeitung"», MEGA I/1, pp. 237-242; CW 1, pp. 215-223.

[80] «Der Ehescheidungsgesetzentwurf. Kritik der Kritik», MEGA I/1, pp. 260-263 y 287-290; CW 1, pp. 274-276 y 307-310.

[81] «Rechtfertigung des tt-Korrespondenten von der Mosel», MEGA I/1, pp. 296-327; CW 1, pp. 332-358, 313. Sobre *Kopf* y *Herz,* pp. 313 y 349, respectivamente; sobre el anonimato, *ibid.,* pp. 297 y 333; sobre *Nothzustand* y *Nothwedigkeit,* pp. 301 y 337, respectivamente.

[82] La decisión de cerrar el periódico es reproducida en MEGA I/1, Apparatus, pp. 1108. La «Erklärung» que anuncia el cese en sus funciones del consejo de redacción, en MEGA I/1, p. 366; CW 1, p. 376.

[83] Marx W. Wartofsky, *Feuerbach* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977), pp. 141, 190 y 210.

[84] Las citas de Engels en MEGA I/3, p. 225, CW 2, p. 197; y en MEGA I/30, p. 263, CW 26, p. 364.

[85] Sobre Feuerbach y Marx, véase por ejemplo Werner Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx: zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung* (Berlín, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965) y Ferdinand Maier, *Wirkungsgeschichte als Dialektik von Assimilation und Verdrängung: Ludwig Feuerbachs kritischer Humanismus und die marxsche Metakritik* (Cuxhaven y Dartford, Traude Junghaus, 2000). Feuerbach es situado en otro contexto de un modo interesante en Peter C. Caldwell, *Love, Death, and Revolution in Central Europe: Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009).

[86] Las *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* de Feuerbach aparecen reproducidas en Ludwig Feuerbach, *Philosophische Kritiken und Grundsätze,* en *Sämtliche Werke* (Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann Verlag, 1959), vol. 2, pp. 245-320. El artículo fue originalmente publicado en la revista *Anekdota* de Arnold Ruge en 1843.

[87] Carta de Marx a Feuerbach del 3 de octubre de 1843, MEGA III/1, pp. 58 y ss.; CW 3, pp. 349 y ss.

[88] Borradores y carta de Feuerbach, MEGA III/1, pp. 413-417 y 419-420.

[89] Carta de Marx a Feuerbach del 18 de octubre de 1844, MEGA III/1; CW 3, pp. 354-357. Sobre esta carta, véase Werner Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx: zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung* (Berlín, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965), pp. 87-135.

[90] Sobre el borrador de Feuerbach, véase MEGA III/1, Apparatus, pp. 797-800. Véase además W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx,* cit., pp. 66-86.

[91] Sobre Feuerbach y *El Capital,* véase M. W. Wartofsky, *Feuerbach,* cit., p. 451.

[92] Hildegard von Bingen (1098-1179) fue una famosa abadesa, mística y escritora. Un buen retrato de ella y su obra se puede consultar en Christine Büchner, *Hildegard von Bingen: eine Lebensgeschichte* (Fráncfort del Meno, Insel-Verlag, 2009).

[93] MEGA I/2, pp. 11 y 24-25; MEW 1, pp. 209 y 224; CW 3, pp. 10-11 y 24-25.

[94] La traducción de Marx al lenguaje cotidiano, MEGA I/2, pp. 26; MEW 1, pp. 226, y CW 3, p. 25: «Die Souverainetät ist "die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das Lezte der Entscheidung liegt"» (Hegel) = «Die Souverainetät thut, was sie will».

[95] MEGA I/2, p. 88; MEW 1, p. 296, y CW 3, p. 91.

[96] Sobre el misticismo, MEGA I/2, pp. 8, 10, y 92; MEW 1, pp. 206, 208 y 287, y CW 3, pp. 7 y s., 9 y 83.

[97] Sobre la nobleza, MEGA I/2, pp. 114 y ss., MEW 1, pp. 310 y ss.; y CW 3, pp. 105 y ss. Blumenbach desarrolló su doctrina racial por primera vez en Johann Friedrich Blumenbach, *De generis humani varietate nativa liber* (Goettingae, 1776); el título en latín significa: «Libro sobre las variaciones naturales en la especie humana».

[98] Sobre la modernidad de Hegel, su adaptabilidad y su defensa de la propiedad privada, véase MEGA I/2, pp. 104-110; MEW 1, p. 299-305, y CW 3, pp. 95-101.

[99] Sobre la democracia, MEGA I/2, pp. 30-31; MEW 1, pp. 231 y ss., y CW 3, pp. 29-32. Véanse respectivamente, sobre la sociedad atomizada, pp. 88, 283 y 79; la cita sobre el individualismo, pp. 90-91, 285 y 81. Sobre la esencia comunista, pp. 88, 283 y 81. (La traducción al inglés en CW dice «communal being», pero con eso se invierte la carga del texto de Marx.)

[100] El estudio más exhaustivo de la religión como opio del pueblo se encuentra en Michael Löwy, «Über Religion und Kritik», *Friedrich Engels – ein Klassiker nach 100 Jahren* (Hamburgo, VSA-Verlag, 1996), p. 95.

[101] *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung* se halla en MEGA I/2, pp. 170-183; MEW 1, pp. 378-391, y CW 3, pp. 175-187. Las citas están en las pp. 170, 378 y 175 y s., respectivamente.

[102] *Zur Judenfrage* se reproduce en MEGA I/2, pp. 141-169; MEW 1, pp. 347-377, y CW 3, pp. 146-174. Las citas son de MEGA I/2, pp. 146 [«Die Frage von *dem Verhältnisse der politischen Emancipation zur Religion* wird für uns die Frage von dem *Verhältniß der politischen Emancipation zur menschlichen Emancipation* »] y 165 [«Der Jude hat sich auf jüdische Weise emancipirt, nicht nur, indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem durch ihn und ohne ihn, *das Geld* zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist. Die Juden haben sich in so weit emancipirt, als die Christen zu Juden geworden sind»]; MEW 1, pp. 352 y 373, y CW 3, pp. 151 y 170 y s. Thomas Hamilton, *Men and Manners in America* (Cambridge, Cambridge University press, 2009 [1833]).

[103] Michael Löwy, *Förlossning och utopi* (Gotemburgo, Daidalos, 1992 [1988]), p. 7, sobre el florecimiento de la cultura judía en Centroeuropa; sobre la idea de que Marx pudiera ser un mesiánico disfrazado, p. 23 [en cast.: *Redención y utopía* (Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997)].

[104] Arnold Künzli, *Karl Marx: eine Psychographie* (Viena, Europa Verlag, 1966).

[105] Sobre la «broma judía», véase por ejemplo Adam Sutcliffe, «Ludwig Börne Jewish messianism, and the politics of money» (*Leo Baeck Institute,* 2012), pp. 213-237.

4

EN PARÍS

Cociéndose a fuego lento

Marx llegó a París a finales de octubre de 1843. Bajo la presión prusiana, las autoridades francesas lo deportaron a principios de febrero de 1845. Su estancia duró apenas quince meses; pero aquellos quince meses significaron una revolución en su vida.

Las décadas de 1830 y 1840 fueron excepcionalmente creativas. París era el centro de todo lo nuevo. Florecían proyectos sociales, al menos como ideas y sueños. La mayoría de los muchos seguidores de Saint-Simon estaban en París; las visiones futuristas de Charles Fourier atrajeron gente a la ciudad, y fue allí donde lograron notoriedad los planes de Étienne Cabet para un nuevo reino de felicidad. También estaba en París Pierre Leroux, quien ayudó a redefinir el socialismo, y aparecía cada vez más frecuentemente otro término, «comunismo» [1] .

Las nuevas teorías económicas elaboradas en Inglaterra y Escocia ya habían hecho su entrada en París unas décadas antes, principalmente a través de Jean-Baptiste Say, quien había desarrollado su propia variante gala. Se adaptaban al nuevo tipo de sociedad que ahora también estaba comenzando a cobrar forma en Francia, tanto a través de una industrialización modesta pero cada vez más rápida, como de un sector financiero en crecimiento. Quienes deseaban un nuevo tipo de sociedad tenían que tomar posiciones sobre el desarrollo dinámico de la economía.

París no era sólo un crisol en el campo de las ideologías. La cultura en su sentido más estricto se encontraba en una fase vital. Su literatura era rica y animada. Honoré de Balzac estaba construyendo el mundo sustancial de sus novelas, un panorama singular de la Francia contemporánea. Aurore Dudevant, alias George Sand, también disfrutaba de gran éxito entre los

lectores. Charles Augustin Sainte-Beuve se convirtió en el primer crítico literario en el sentido moderno del término.

La vida musical era igualmente significativa. París era la ciudad de Hector Berlioz, y los grandes compositores y músicos de la época (Franz Liszt, Frédéric Chopin, Richard Wagner, Felix Mendelssohn, Hector Berlioz y muchos otros) permanecieron allí durante periodos más o menos largos. El campo de la pintura no era menor: se podía encontrar de todo, desde los retratos de elegantes y bellas damas de la alta sociedad de Jean-Auguste-Dominique Ingres a las caricaturas satíricas e incluso soeces de Honoré Daumier.

Por otra parte, Francia estaba políticamente estancada desde la Revolución de Julio de 1830. El rey, Luis Felipe, se sentía satisfecho con un sistema en el que reinaba el dinero. Su complacencia era compartida por el principal político de la época, François Guizot, cuya declaración más famosa a los franceses ya ha sido citada: «¡Enriqueceos! ¡Enriqueceos!». Pero las divisiones sociales y la insatisfacción iban creciendo.

En salones y cafés

Fue este ambiente extraordinario el que recibió a Marx y a su esposa Jenny. Ella ya estaba embarazada, y el 1 de mayo de 1844 dio a luz a su hija Jenny, a la que solían llamar con el diminutivo Jennychen.

La felicidad doméstica no impidió al joven esposo y padre sentirse como en casa en el nuevo ambiente en ebullición. No era el único alemán que se había refugiado en París. Había toda una colonia alemana que incluía desde poetas a artesanos. En París podían llevar una vida más libre y rica que en sus terruños alemanes.

Uno de ellos era el gran escritor Heinrich Heine, al que Marx conoció en persona en diciembre de 1843, iniciándose una profunda amistad que incluía a Jenny. A través de Heine, Marx comenzó a frecuentar una de los focos reales de la vida parisina: el salón de Marie d'Agoult, donde se reunían muchos músicos, artistas y literatos. Detengámonos por un momento en el salón de Marie d'Agoult con algunos de sus visitantes.

Marie d'Agoult nació en la aristocracia y se casó joven con un noble francés que le dio su apellido. Pocos años después, entró en su vida el compositor y virtuoso del piano Franz Liszt. Con él su existencia cambió por completo. Se convirtió en su amante y padre de tres de sus hijos, entre ellos Cosima, la futura esposa de Richard Wagner. Pero Liszt la abandonó al cabo de unos años. Esto no la hundió, sino que la impulsó en su propia carrera, convirtiéndose en una escritora célebre bajo el pseudónimo de Daniel Stern. Su obra más notable es *Histoire de la Révolution de 1848,* escrita entre 1850 y 1853, que todavía se cita como crónica de un testigo ocular bien informado.

Marie d'Agoult mantenía un salón que reunía a muchos de los grandes personajes de la época. En aquel momento París era la capital cultural de Europa, pero también constituía un centro para nuevas ideas políticas revolucionarias. La cultura y la política se reunían en su salón.

Muchos de los visitantes más o menos regulares vivían en el exilio. Heine era uno de ellos; Marx, otro [2] . No conocemos con detalle la participación de Marx en el salón de Marie d'Agoult, pero era una persona excepcionalmente receptiva que tenía la capacidad de fusionar impresiones de las esferas más dispares de la realidad. En aquel salón, como ha señalado Jacques Attali, pudo encontrarse con varios de los grandes personajes que ya hemos mencionado: Franz Liszt, Frédéric Chopin, George Sand, Charles Augustin Sainte-Beuve y Jean-Auguste-Dominique Ingres. Es probable que también se encontrara con el autor al que situaba en lo más alto, Honoré de Balzac [3] . Cuando abandonó Francia en 1845, recibía informes sobre la vida parisina que le hacía llegar August Hermann Ewerbeck, uno de sus amigos alemanes. Resulta evidente que Marx le había pedido a Ewerbeck que le entregara algo a Heine que se refería a la «señora condesa Darg», que debía de ser una distorsión del nombre d'Agoult. Pero aquellos esfuerzos, según la carta, no llevaron al resultado deseado [4] .

A menudo se subestima la importancia de Heine para Marx en aquel momento trascendental en París. Se dice que se hicieron buenos amigos y que se llevaban bien, y generalmente se agrega que Marx admiraba profundamente la poesía de Heine, quien a su vez apreciaba la inteligencia y perspicacia de su amigo de veintiún años. Pero la influencia de Heine fue ciertamente mayor, al presentar a su joven amigo muchas cosas que no habría podido conocer en Tréveris, Bonn o Berlín.

Como muchos otros alemanes, Heine tuvo al principio una opinión muy positiva de la revolución de 1830 en Francia; de hecho, aquella fue la razón directa de que se instalara en París en 1831. Desde allí también escribió esperanzados reportajes periodísticos durante unos años. En el arte del pintor Léopold Robert encontró señales de que la gente estaba en vías de abandonar los sueños de encontrar la felicidad en la vida futura y que parecía ahora desearla en este mundo. Pero cuanto más se consolidaban los fríos cálculos económicos sobre la Francia de la década de 1830, más oscura se volvía la imagen que Heine se hacía de aquellos tiempos. Buscó escapes de aquel egoísmo en diversas ideas socialistas y comunistas; el mundo con el que Marx entró en contacto por primera vez en París era bien conocido por su nuevo amigo, que era significativamente mayor.

Al igual que Marx, Heine hablaba con gusto de la necesidad de una revolución, aunque su radicalismo político era mayormente estético. Era en el arte, la literatura, y tal vez la música en particular, donde Heine podía ver más claramente la necesidad de una nueva y mejor sociedad. No estaba solo en eso. La tendencia socialista con la que más simpatizaba –el saint-simonismo– contenía un componente estético crucial; el Artista era una figura central en la nueva sociedad del futuro que asumiría el papel antes encomendado a los sacerdotes [5] .

Esa interpretación hacía más fácil a muchos artistas dejarse influir por las ideas de Saint-Simon [6] . Heine sólo fue uno de tantos, como lo fueron Liszt y George Sand. En este contexto es particularmente interesante el caso de George Sand. Está claro que Marx y ella habían estado en contacto en París. Durante la revolución de 1848 ella recurrió a Marx en busca de ayuda para exonerar al anarquista Mijaíl Bakunin, acusado de ser espía ruso. Marx, que era entonces redactor jefe de la *Neue Rheinische Zeitung,* publicó una carta abierta que ella había escrito al respecto [7] .

En su enorme autobiografía, *Histoire de ma vie* [Historia de mi vida], Sand ofrece una viva imagen de París durante la década de 1840. El nombre de Marx está ausente, pero obtenemos una imagen de la vida social de la que Marx fue parte durante un tiempo. Aparecen grandes personajes, más políticos que artistas, como Pierre Leroux, a quien ya hemos mencionado, y Félicité Robert de Lamennais, un sacerdote católico que también era socialista. Heine está ahí, por supuesto, bien integrado en ese círculo radical de izquierda, al menos hasta el gran cisma de la revolución de 1848. La propia Sand era más coherente que la mayoría. El patetismo de las masas

trabajadoras y oprimidas impregna la mayor parte de su obra. También estaba convencida de que entre ellos estaban las mejores mentes del futuro, y alentó a los trabajadores con ambiciones a escribir y probar fortuna. Esperaba que se configurara una literatura proletaria francesa, pero sus esperanzas no se cumplieron [8] .

En el salón de D'Agoult acostumbraban a discutirse las nuevas ideas revolucionarias, y las conversaciones fluían espontáneamente de la política a la música y el arte. Además, por supuesto, las reuniones estaban dedicadas al virtuosismo musical. Un apego a la «música popular» y un marcado elitismo estético aparentemente se llevaban bien allí sin problema.

Marx no sólo se movía entre los salones de París. Por encima de todo, trataba de hablar con artesanos y obreros. En sus cartas de aquella época en París, que son pocas en número, también prefería hablar sobre ellos y su progreso. En la mencionada segunda carta a Feuerbach, escrita en octubre de 1844, le expuso con cierto detalle el estado de ánimo entre los proletarios franceses y los artesanos alemanes. Las críticas religiosas de Feuerbach tenían éxito entre la clase obrera, e incluso se daban conferencias sobre el tema para cientos de artesanos alemanes en París, según le dijo Marx.

Pero su carta era sobre todo un canto de alabanza del proletariado francés, que no sólo estaba libre de fervores pietistas, sino que era muy consciente de su importancia para la liberación de la humanidad. La clase obrera inglesa también estaba haciendo progresos sustanciales, pero carecía de la cultura que caracterizaba a sus homólogos franceses. Los artesanos alemanes habían avanzado mucho en el campo de la teoría, pero su obstáculo era que eran sólo eso: artesanos, no asalariados.

Marx proporcionó un ejemplo de las diferencias entre franceses y alemanes, pero no eligió nada del mundo de los artesanos o los trabajadores; está tomado de un libro de un seguidor de Charles Fourier, quien, junto a Saint-Simon, es el más influyente de los primeros socialistas franceses. Su autor era Édouard de Pompéry; en su libro exponía la imagen que se hacía Fourier de la humanidad según la cual no sólo las pasiones gobiernan la humanidad sino que también dan a cada individuo su carácter distintivo. Son las pasiones, no las ideas, lo que hace a la gente atender a los demás y lo que guía en consecuencia sus vidas.

En contra de esta visión de la humanidad, Marx exponía la de un alemán, Bruno Bauer. Marx le recordaba a Feuerbach que durante muchos años

Bauer había sido su amigo, pero ahora se había alejado cada vez más de él. Bauer y los demás «críticos» de Berlín no se veían a sí mismos como gente dedicada a la crítica, le decía Marx. A su entender, eran críticos que tenían la desgracia de ser también seres humanos [9] .

En estas líneas a Feuerbach se puede detectar un proyecto de texto sobre los Jóvenes Hegelianos, que puede que hubiera comenzado a cobrar forma.

Socialismo y comunismo

Marx no hizo sus contactos más importantes en los salones de París, sino en lugares significativamente más oscuros, donde se compartía la idea de que había que cambiar totalmente la sociedad; pero mientras que ese tema podía ser objeto de una conversación chispeante en el salón de Madame d'Agoult, era una cuestión de vida y sustento en los barrios más pobres.

Las palabras «socialismo» y «comunismo» se repetían cada vez más, aunque dos de los más importantes defensores del socialismo estuvieran ya muertos cuando Marx llegó a París. Saint-Simon había desaparecido de la escena en 1825; tanto su renombre como su influencia le habían llegado tarde, y en gran medida póstumamente. Charles Fourier murió en 1837, en un momento en que su estrella también estaba en alza.

Ambos suelen aparecer agrupados como socialistas utópicos con un tercer revolucionario, el galés Robert Owen, el más práctico de todos ellos, que intentó crear una industria modelo –o, más bien, una pequeña sociedad modelo en la que prevalecerían la igualdad y la justicia– en New Lanark, en las afueras de Glasgow.

Marx los calificó de «socialistas utópicos» en el *Manifiesto Comunista* y el adjetivo les dura desde entonces, aunque quepa cuestionar la imparcialidad de la designación «utópico». A pequeña escala, Owen intentó crear algo enteramente real; quería influir en el resto del mundo mediante el ejemplo de su modelo. Como hemos visto, Saint-Simon habló de fenómenos sociales que existían en realidad (industria, ciencia y arte) y también estaba alerta a las oportunidades que se abrían a las mujeres en el futuro, aunque hubiera en ello un elemento de misticismo. Su obra más importante, *Le nouveau christianisme* [El nuevo cristianismo], fue

publicada en 1825, el año de su muerte. En ella dibujaba los contornos de un cristianismo mundano; sus ideas podrían atraer tanto a los hombres de vida práctica como a las almas más románticas que soñaban con el «Mesías femenino» que redimiría al mundo.

Fourier era quizá el que merecía más claramente la calificación de «utópico», relacionado con la idea de Tomás Moro plasmada en su *Utopía* de 1516. Fourier soñaba con pequeñas sociedades ideales, a las que llamó *falansterios,* formadas por 600 individuos, 300 hombres y 300 mujeres. Se trataba de construir una existencia en común con una estricta división del trabajo. Las características e intereses de todas y cada una de las personas se utilizarían en su beneficio, pero nadie quedaría atrapado en una ocupación específica; todos podrían cambiar de trabajo regularmente.

Mediante la división del trabajo, cada persona dependería de todas las demás. Para esta reciprocidad, Fourier usó el término *solidaridad,* una palabra que tomó de la jurisprudencia *(solidarité),* donde tenía que ver con la responsabilidad conjunta y colectiva con respecto a una deuda. Durante la década de 1840, la palabra «solidaridad» se puso políticamente de moda en Francia y también se extendió a otros países [10] , pero no entró a formar parte del vocabulario de Marx, ni siquiera en la década de 1860, cuando ganó prevalencia en la Primera Internacional.

Por otro lado, Marx leyó los escritos de Fourier y conoció a varias personalidades importantes entre los pensadores sociales de París. En Colonia ya había expresado su admiración por Pierre-Joseph Proudhon como periodista, y ahora pudo conocerlo personalmente. Veinte años después, en enero de 1865, justo después de la muerte de Proudhon, Marx habló sobre aquel encuentro en un artículo. Proudhon había querido saber más sobre Hegel, y ahora Marx se declaró responsable de los intentos posteriores de Proudhon de adoptar el estilo hegeliano. «En el curso de largos debates que a menudo duraban toda la noche, lo infecté de hegelianismo, pese a que, debido a su desconocimiento del alemán, no podía entenderlo correctamente». Marx agrega, con su acostumbrada y cáustica ironía, que Karl Grün –un socialista alemán– siguió hablando sobre Hegel con Proudhon después de que Marx dejara París, y que «tenía sobre mí la ventaja de que él mismo tampoco entendía nada de todo aquello» [11] .

El resultado de aquellas lecciones fue el libro de Proudhon de 1846 *Philosophie de la misère,* en la que intentó utilizar la dialéctica de Hegel en

su crítica de la sociedad. Envió el libro a Marx con una carta adjunta declarando que ahora esperaba el «azote crítico» de Marx, pero cuando Marx dejó volar su pluma en su respuesta de 1847, *Misère de la philosophie,* Proudhon rompió con él para siempre [12] .

Marx también escribió que la primera obra de Proudhon, *Qu'est-ce-que la propriété?* [¿Qué es la propiedad?], de 1840, seguía siendo la mejor (era la que Marx había leído cuando aún era periodista). La actitud de Proudhon hacia Fourier y Saint-Simon era aproximadamente la misma que la de Feuerbach hacia Hegel, afirma Marx: Feuerbach fue menos significativo como filósofo, pero aun así hizo época con su crítica de la filosofía de Hegel. De manera similar, Proudhon venció a sus antecesores, pero su pregunta fundamental estaba mal planteada, ya que la propiedad es un concepto históricamente variable. La propiedad de la que él hablaba era la propiedad burguesa, y es extraño llamarla robo, ya que está protegida por el derecho burgués. La debilidad de Proudhon, según Marx, era que no había estudiado suficientemente la teoría económica moderna.

Marx no presta suficiente atención al hecho de que Proudhon no compartía sus propios antecedentes teóricos; Proudhon era ajeno a ese mundo en tanto que trabajador que escribía –era tipógrafo–, y como tal había despertado el interés de Marx; pero no era un proletario sin propiedades, sino que se identificaba más bien con los pequeños empresarios. Tanto estos como los pequeños campesinos, que se esforzaban para adquirir y preservar lo poco que poseían, estaban protegidos en su sociedad ideal, mientras que los grandes propietarios –los que podían vivir del trabajo de otros– pasarían a la historia. Era *su* propiedad la que él llamaba robo (aunque la frase había sido acuñada antes de la Revolución francesa) –robo a la gente pequeña, robo a los bienes comunes.

Proudhon criticaba todo poder centralizado porque protegía a las clases propietarias con la burocracia y las leyes. Según Mijaíl Bakunin, alguien extraordinariamente competente en esta materia, Proudhon fue el primero en llamarse anarquista, en 1840, en relación con *Qu'est-ce-que la propriété?*

Bakunin fue, por cierto, otro de los personajes importantes a los que Marx conoció en París. Noble ruso que amaba las revoluciones y odiaba todo lo que tenía que ver con el Estado, Bakunin siguió siendo un admirador de la capacidad intelectual de Marx mucho después de haberse distanciado. En un manuscrito de 1871 recuerda que Marx y él se hicieron amigos en París,

y que Marx era muy superior al propio Bakunin en perspicacia y conocimiento. «Aunque era más joven que yo, ya [era] ateo, un materialista erudito y un socialista bien fundamentado», escribió. La nuestra no fue una relación estrecha, agregó. Además, eran demasiado diferentes. Bakunin recordaba que Marx lo llamó «un idealista sentimental, y tenía razón; yo le llamé descreído, engreído y traicionero, y también yo la tenía» [13] .

El joven Marx apenas extrajo enseñanza alguna de Bakunin, pero el apasionado compromiso social del ruso sin duda le causó una honda impresión.

Wilhelm Weitling

Una parte importante de la gente con la que Marx se relacionaba en París eran alemanes revolucionarios exiliados. Solía encontrarse con ellos en reuniones organizadas por una organización llamada *Bund der Gerechten* [Liga de los Justos].

El Bund der Gerechten había llevado al principio el nombre de *Bund der Geächteten* [Liga de los Proscritos], pero el sastre y escritor alemán Wilhelm Weitling había impulsado el cambio de nombre en 1836. Weitling tenía una agenda más radical que los anteriores avatares de la Liga. Una revolución política no era suficiente para crear una buena sociedad, declaró. Requeriría una revolución social que transformara completamente las relaciones de propiedad.

En 1839, la Liga de los Justos había participado en un intento fallido de golpe de Estado contra el orden imperante en Francia. El líder del golpe fue Louis Blanqui, un socialista francés que aseguraba que un grupo de revolucionarios estrechamente unidos podría tomar el poder y arrastrar a la gran mayoría del pueblo en su empresa revolucionaria. Su táctica fue llamada *putschismo* por la palabra alemana *Putsch* , «golpe de Estado». El intento de 1839 falló. Tras la derrota, Weitling se estableció en Londres, que estaba destinado a ser la nueva sede de la asociación. Pero sus actividades allí fueron más bien mediocres, mientras que las de París, en el momento de la presentación en sociedad de Marx, eran espectaculares [14] .

Los espías policiales nos han transmitido los nombres de los lugares de reunión que frecuentaban Marx y sus nuevos amigos: Café Scherger, Café Schiewer, Restaurant Schreiber, etc. Imaginemos la escena: lugares destartalados dirigidos por emigrantes alemanes, llenos de maestros artesanos y de toda suerte de tipos librescos de suaves manos. En medio de la reunión, hábilmente disfrazado de miembro de la clase obrera, hay un policía enviado por el Ministerio del Interior, encargado de informar al embajador de Prusia. Los informes de esos espías se han conservado y nos dan una vívida imagen de ese aspecto de la vida parisina de la época.

Las actividades de los revolucionarios pronto se ampliaron, y se necesitaba un local mayor para sus reuniones. La policía prusiana informaba ahora que la Liga de los Justos se reunía todas las semanas en un almacén de vinos en la Avenue de Vincennes. A veces se reunían treinta participantes; a menudo eran entre cien y doscientos. El confidente policial se compadecía de aquellos jornaleros seducidos por unos pocos intrigantes. Así concluía su informe del 1 de febrero de 1845: «Les escribo con gran urgencia para que Marx, Herwegh, A. Weill y Börnstein no puedan seguir arrastrando a estos jóvenes a la desgracia» [15] .

Tan sólo unas semanas antes, el 16 de enero, Marx había sido obligado a dejar París para trasladarse a Bruselas. El informe mostraba que ya estaba desempeñando un papel principal en la Liga de los Justos. Era su nombre el que el espía mencionaba en primer lugar en la cadena de sediciosos peligrosos. Tales eran los estragos que causaba Marx: allí donde se presentaba, pronto era un tipo conocido. Aunque todavía era muy joven, se convirtió en una figura central entre los Jóvenes Hegelianos. Al cabo de poco tiempo, se había convertido en un destacado periodista. Ahora, se revelaba como un revolucionario particularmente peligroso.

En todos esos papeles disfrutaba de sus éxitos noveles. Cuando llegó a París, el comunismo era un movimiento que había considerado desde lejos sin entusiasmo. En una carta a Arnold Ruge de septiembre de 1843, cuando estaba a punto de partir de Alemania, afirmó que era una «abstracción dogmática» [16] . En París se iba a convertir en una figura central de esa abstracción dogmática.

Hubo dos personas que lo introdujeron en lo que podía ser, en el mejor de los casos, el comunismo. Uno era Moses Hess, el hombre que lo admiraba enormemente ya en su época como editor en Colonia, y el otro era Wilhelm Weitling, el sastre y escritor que se había visto obligado a abandonar París

en la época en que llegó allí Marx. Hess era ante todo un teórico que había adoptado las doctrinas socialistas y comunistas antes que Marx. Hay indicios que apuntan a que los propietarios de la *Rheinische Zeitung* hicieron editor del periódico a Marx, y no a Hess, que era seis años mayor, porque consideraban a este demasiado radical [17] .

Al igual que Marx, Hess era de origen judío, pero como sus padres no habían renunciado a su fe, Hess recibió una educación religiosa estricta. Marx, según todas las apariencias, se mantuvo lejos de la religión de una manera bastante poco problemática, mientras que Hess prefería describir hasta los eventos completamente mundanos en términos religiosos. Inspirado por el filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza, quien hablaba de «Dios *o* el mundo», Hess se expresó durante un periodo importante de su vida en términos puramente panteístas: el universo es Dios. En su sociedad ideal, esa realidad divina aparecería en toda su gloria. Desarrolló ideas sobre la *Entfremdung* –alienación– de la humanidad antes que Marx, y obviamente inspiró a su amigo a este respecto. Pero sus ideas siempre tuvieron profundidades religiosas que estaban ausentes en Marx. A pesar de que Hess, como muchos otros, hablara de la religión como opio del pueblo, también buscaba algo sagrado en la comunidad social que reemplazaría a un mundo dependiente de la religión.

Hess llamaba indistintamente socialista o comunista al programa que defendía un cambio radical de la sociedad. Su visión de la relación entre ambos términos se muestra en una carta que escribió a Marx en julio de 1844. Se caracteriza por un gran optimismo. aunque comienza advirtiendo a Marx que debe tener cuidado antes de poner un pie en territorio prusiano. Según informaciones periodísticas, había una orden de arresto a la espera de poder ser ejecutada. Sin embargo, las fuerzas radicales estaban ganando terreno rápidamente en Alemania, le aseguró Hess. El *Deutsch-Französische Jahrbücher* disfrutaba de un notable éxito, aunque la censura hacía cuanto podía para frustrarlo; por todas partes aparecían nuevos socialistas. «Pronto, todos los alemanes instruidos serán socialistas; de hecho, socialistas radicales, lo que yo llamo comunistas» [18] .

Hess veía, pues, principalmente como una cuestión de grado, la diferencia entre el socialismo y el comunismo. Nada indica que Marx pensara algo diferente en aquel momento, y se trataba más bien del uso lingüístico predominante. De hecho, hay otro matiz en el significado: el comunismo

era más proletario en su orientación. Atraía trabajadores y artesanos más que radicales de salón.

En cambio, con respecto a la otra fuente de inspiración, Wilhelm Weitling, el más impresionado desde el principio era Marx. Se trataba del mismo tipo de admiración que había sentido por Proudhon: ambos eran defensores de unos trabajadores en los que Marx había comenzado a depositar grandes esperanzas.

Weitling tenía una historia detrás muy diferente a la de Marx o Hess. Su madre era criada y su padre, francés, era un oficial del ejército de Napoleón en Alemania que pronto se esfumó de la vida de su madre. Weitling creció en condiciones de extrema necesidad, y aprendió el oficio de sastre. Como perseveraba en sus estudios, a duras penas podía subsistir con sus ingresos, y poco a poco comenzó a escribir. Fue su segundo libro –*Garantien der Harmonie und Freiheit,* publicado en 1842– el que impresionó tanto a Marx. Debemos detenernos un momento en él porque nos dice mucho sobre el comunismo al que Marx se iba acercando definitivamente.

Es un libro que contiene multitudes; podría hablarse de toda una perspectiva sobre el mundo y la sociedad. «El progreso es una ley natural», declaraba Weitling a modo de introducción, y luego pintaba un panorama de una protosociedad idílica que tenía que estallar en pedazos por las contradicciones creadas por «el origen de todos los males»: la propiedad. Esa era la imagen del desarrollo de Rousseau. Pero la sociedad ideal de Weitling no era la de Rousseau; esbozaba los perfiles de un mundo bueno, equitativo y justo que ahora estaba al alcance de todos. Era evidente la influencia de Saint-Simon y Fourier; a la ciencia y la tecnología se les asignan papeles clave, y Weitling adopta incluso la idea saint-simoniana de un guía para un mundo mejor como un segundo Mesías, «mejor aún que el primero». Weitling también hizo suyo el ideal de Fourier de que todos aprendieran un oficio y tuvieran la oportunidad de alternar entre varios empleos, aunque no creyó necesario el establecimiento de pequeñas sociedades o falansterios autónomos como unidades políticas básicas. Comparte con él hasta lo de hablar de asociaciones altamente pacíficas como si de ejércitos se tratara. Los ejércitos escolares, por ejemplo, ocupan un lugar importante en su sociedad. Como otros muchos radicales de la época –especialmente Fourier–, Weitling era un ardiente partidario de la liberación de la mujer. Asimismo, la libertad de prensa, e incluso la libertad

de elección, que son imposibles mientras gobierne el dinero, también imperan en esta sociedad futura.

Weitling habló relativamente poco sobre la revolución que, sin embargo, consideraba necesaria para crear esa sociedad buena. Lo más importante aquí es la distinción que hacía entre una revolución política y una social, una distinción que se hizo crucial para Marx. En Alemania, dijo Weitling, era más difícil llevar a cabo una revolución política que una social. Ambas, sin embargo, eran totalmente posibles. No dijo nada sobre si se las imaginaba, o no, violentas.

Lo más sorprendente es que estaba abierto a la posibilidad de que un monarca del pueblo encabezara esa sociedad buena del futuro. Un lector contemporáneo también podría preguntarse por el hecho de que mencionara a Louis von Hessberg entre sus modelos. Hoy es un personaje totalmente olvidado, pero es fácil comprobar que se trataba de un oficial y noble de alto rango que, a pesar de su posición, propuso el establecimiento del «reino de Dios en la tierra» con cosas tales como la comunidad de bienes. Aquel escándalo lo obligó a abandonar su puesto, y hoy sólo se le recuerda gracias a la apreciación de Weitling [19] .

¿Pero no era extraña esa apreciación? La inspiración de Hessberg era obviamente cristiana, y su sueño era restablecer una comunidad cristiana primitiva. Se insertaba en una tradición que se remonta a la Edad Media, y que culminó en las guerras campesinas del siglo XVI en Alemania y las más radicales aún de la Revolución inglesa del siglo XVII. El historiador sueco Kurt Aspelin llamó a esa tradición *misticismo utópico,* una tradición en la que el futuro aparece en el claroscuro de los sueños, y los cálculos puritanos se entremezclan con el éxtasis [20] .

¿No resulta un tanto extraño que Weitling pudiera valorar a un paladín de dicha tradición? No tanto. Incluso entonces, la inspiración del cristianismo primitivo era fuerte entre los revolucionarios. Marx era un recién llegado al grupo, y su decidido ateísmo lo situaba en una minoría entre ellos. Obviamente, esta circunstancia no alteró su entusiasmo por Weitling, que expresó sobre todo en un artículo publicado en un periódico alemán de París llamado *Vorwärts* (Adelante).

Vorwärts, *la sublevación de los tejedores y Ruge*

La tarea original de *Vorwärts* era proporcionar noticias sobre el París de las artes, las ciencias y la vida social. El célebre compositor de ópera franco-alemán Giacomo Meyerbeer era el responsable de su financiación, y su editor en jefe era bastante reaccionario. De modo que no era en absoluto un órgano de izquierda, sino más bien lo contrario; pero la izquierda tenía la iniciativa entre los inmigrantes alemanes, y arrastró el periódico en esa dirección.

Un levantamiento de tejedores en Silesia acaecido en 1844 se convirtió en un tema de viva atención en el periódico. Heinrich Heine publicó un magnífico poema sobre él, con el estribillo «Tejemos, tejemos», y cuenta cómo los tejedores entretejían una triple maldición en la mortaja que estaban trenzando: una maldición sobre Dios, que se mostraba sordo y ciego a sus plegarias; una maldición sobre el rey, que protegía a los ricos y exprimía hasta el último centavo de unos pobres tratados como perros; y una maldición sobre la falaz patria, donde reinaban las mentiras y atrocidades y había comenzado a extenderse el hedor de los cadáveres. ¡Para esa patria tejían la mortaja!

Heine envió el poema a Marx, solicitando su publicación. También adjuntó otro poema relacionado con un tema que había pertenecido al repertorio de la crítica social desde los carnavales de la Edad Media y que tenía un lugar especial en las disputas críticas de Marx: el mundo vuelto del revés. El poema comienza: «El mundo está del revés / caminamos en él cabeza abajo» [21] . En Silesia se distribuyeron cincuenta mil hojas volanderas con el poema sobre los tejedores. No es de extrañar que fuera prohibido por las autoridades prusianas. Un agitador en Berlín fue encarcelado por recitarlo.

La rebelión en Silesia no era la primera de aquel tipo, pero atrajo mayor atención que incidentes similares previos. La década de 1840 fue un periodo atravesado por nuevas ideas revolucionarias y, al mismo tiempo, por el aumento de la represión, particularmente en Prusia. En lo que respecta a los tejedores, sus salarios se habían reducido drásticamente. Comenzaba a dejarse sentir la competencia con la incipiente producción industrial en Gran Bretaña. Las mercancías textiles se hicieron más baratas, pero no sucedió lo mismo con otros productos necesarios para la

subsistencia. Además, muchos propietarios de fábricas trataron sin consideración ni miramiento alguno a una gente que vivía casi al borde de la inanición. La rebelión se hizo aún más marcada debido a las ideas socialistas y comunistas que comenzaban a extenderse entre los trabajadores alemanes. La propia sublevación, que arrastró a muchos tejedores y dio lugar a una serie de conflictos violentos, llegó rápidamente a su fin cuando las autoridades de Breslau (hoy, Wrocław) recurrieron a los militares, quienes aplastaron toda resistencia con gran brutalidad. Once personas, incluida una mujer, murieron por los disparos; veinticuatro resultaron gravemente heridas. Muchas fueron encarceladas o recluidas en fortalezas militares, y otras, condenadas a ser flageladas en público.

El levantamiento de los tejedores constituyó un importante jalón en la historia de los trabajadores alemanes. En 1893 se estrenó en Berlín el gran drama de Gerhart Hauptmann *Die Weber* [Los Tejedores]. Representaba algo completamente nuevo en el teatro alemán. La gente común ocupaba la escena y no era relegada, como solía suceder, al papel periférico de los sirvientes. El drama de Hauptmann proporcionó por otra parte inspiración inmediata a una larga serie de magníficas litografías de Käthe Kollwitz [22] .

En la década de 1840, el periodo de la sublevación, los sangrientos enfrentamientos en Silesia llevaron a un acalorado debate dentro y fuera de Prusia sobre la causa de aquellos disturbios. La explicación más común se resumía en la palabra «pauperismo» (del latín *pauper,* «pobre»). En toda Europa se hablaba de pauperismo; ricos y pobres, gente de izquierda y de derecha, participaban en aquellas discusiones, que con frecuencia se acaloraban. Una convicción que la mayoría compartía se basaba en el hecho de que las nuevas relaciones económicas estaban generando –con su comercio cada vez más intenso, su pujante industria y sus comunicaciones más rápidas– un nuevo tipo de pobreza, más peligrosa que la tradicional, porque daba lugar a un continuo empobrecimiento de grandes grupos de la población y, en consecuencia, a una insatisfacción caldeada a fuego lento que podía estallar en revueltas abiertas [23] .

Las fuerzas conservadoras prusianas, con el rey Federico Guillermo IV a la cabeza, afirmaban que la antigua caridad cristiana reduciría las tensiones y haría que la revuelta de los tejedores de Silesia fuera la última de aquel tipo. Las fuerzas liberales del país anhelaban algún tipo de reforma social que pudiera contrarrestar el pauperismo.

Los alemanes residentes en París seguían por supuesto con atención aquella revuelta y sus consecuencias. Arnold Ruge, con quien Marx había colaborado recientemente, publicó un artículo en *Vorwärts* en el que minimizaba lo sucedido en Silesia, señalando que el rey había declarado que no se sentía muy alarmado y censurando en cambio a los celosos partidarios de la reforma. Ruge firmaba su artículo como «un prusiano», lo que podía haber inducido a creer que su autor era Marx –súbdito prusiano– y no Ruge, nativo de Sajonia. Pero la opinión de Marx era totalmente opuesta a la de Ruge, y pensó que lo que había sucedido en Silesia era un magno acontecimiento que tendría consecuencias en el futuro.

No es nada extraño que el rey estuviera más preocupado por los liberales que por los obreros, escribió Marx en su respuesta. No era contra el rey contra el que se habían alzado los obreros, sino contra la burguesía. Un aristócrata como el rey no podía sino aborrecer a la burguesía. Los trabajadores estaban demasiado lejos como para preocuparle.

Del mismo modo, un católico ortodoxo se muestra más hostil ante un protestante ortodoxo que ante un ateo, proseguía Marx. Para un legitimista como el rey de Prusia, los liberales eran un enemigo peor que los comunistas.

Así descubrió un aspecto importante de la dinámica presente en varios tipos de diferencias de opinión. El adversario más odiado es el vecino más cercano, mientras que los situados en el otro extremo de la escala de opinión no se perciben como competidores [24] . La idea de la *petite différence* –la pequeña diferencia entre opiniones y orientaciones que, vistas desde lejos, están muy cerca unas de otras– se remonta más recientemente al libro de Sigmund Freud *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), y se usa más a menudo en psicología e investigación religiosa que en lo que respecta a ideologías políticas [25] .

Ahora nadie corre el riesgo de confundir los propósitos de Federico Guillermo IV y los de los liberales alemanes. Pero las diferencias eran, en cualquier caso, relativas. El rey y los liberales estaban en el mismo campo político, mientras que los comunistas estaban irremediablemente fuera de la discusión. El propio Marx pronto se convertiría en un vigilante incansable e implacable con respecto a la teoría social que había elaborado; pero, como recién llegado, todavía estaba abierto a muchas variantes del comunismo y el socialismo. Por otro lado, el punto de vista de Ruge, que debe caracterizarse como populista liberal, le era totalmente ajeno. Ruge y él

nunca volverían a publicar un periódico conjunto; sólo hubo un número del *Deutsch-Französische Jahrbücher* (febrero de 1844).

Marx desarrolló su polémica en su forma habitual, que le ocupó bastante espacio. Siguió el texto de su oponente, argumento por argumento, y con frecuencia ofreció citas detalladas. A continuación descompuso esos argumentos en fragmentos, uno a uno. Ruge había hablado del pauperismo, el tema de moda en Prusia. Marx le recordó que Inglaterra era «el país del pauperismo»; la propia palabra venía de allí. El empobrecimiento era universal entre los trabajadores ingleses, y no sólo parcial como en Alemania. Desempeñaba un papel central en la economía política inglesa, y el empobrecimiento aparecía allí como una consecuencia desgraciada pero inevitable del desarrollo industrial moderno.

El artículo de Marx se abre camino a través de la maraña hasta su punto crucial: que el pauperismo no se puede remediar sólo con medidas políticas; se requiere adicionalmente un levantamiento social. En su artículo, Ruge aseguraba que los tejedores que se habían rebelado tenían un horizonte limitado. Marx le respondía indignado que eso era totalmente erróneo. La revuelta de los tejedores tenía un carácter más «*teórico* y *consciente* » que acontecimientos similares en Francia e Inglaterra. Se refería al popular *Weberlied* («canto de los tejedores» que no debe confundirse con el poema de Heine), cuyo texto expresa claramente la contradicción entre el proletariado y la propiedad privada.

Marx señalaba a Wilhelm Weitling como el ejemplo más llamativo de la conciencia alemana. Sus escritos son geniales, escribió Marx. En los aspectos teóricos exceden a menudo incluso a Proudhon, por muy inferiores que fueran en su ejecución. La burguesía no tenía nada con que hacer frente a un libro como *Garantien.* Marx hablaba de «este debut literario *vehemente* y brillante de los trabajadores alemanes». Proseguía repitiendo la afirmación de Weitling de que en Alemania había grandes posibilidades para una revolución social, aunque no tantas para una política. Esta última correspondía, en cualquier caso, a la burguesía; la otra, al proletariado. No era nada anómalo que Alemania estuviera tan atrasada políticamente como filosóficamente avanzada. Por el contrario, era una necesidad. «Un pueblo filosófico puede encontrar su práctica correspondiente solamente en el socialismo, de ahí que sólo en el *proletariado* pueda encontrar el elemento dinámico de su emancipación» [26] .

Esa última frase resulta notable por varias razones. Por un lado, está claro que Marx aún no había distinguido entre el socialismo y el comunismo. Tal vez, como Hess, veía el comunismo como una mera intensificación del socialismo, pero aquí no se puede discernir nada de eso. Habla simplemente de «socialismo». Por otro, expresaba una idea que había sido común entre los intelectuales alemanes desde principios del siglo XIX, y que todavía lo era entre los Jóvenes Hegelianos: en concreto, que los alemanes eran un pueblo particularmente filosófico. No se expresaría de esta manera más adelante.

Weitling era uno de los lectores de *Vorwärts* y escribió una alegre carta desde Londres en la que respaldaba la apreciación de Marx. «Somos amigos», declaraba con optimismo, y esperaba que su correspondencia continuaría [27] . Se desconoce si Marx le respondió o no; no se han conservado más cartas entre los dos. Otras muchas cosas absorbían el tiempo de Marx cuando recibió esa carta, en especial algo que ya era discernible en sus artículos en *Vorwärts* : habían entrado en su esfera de intereses las teorías económicas. Anteriormente habían estado por debajo de su horizonte. Pronto dominarían su campo de visión.

Este encuentro con la economía se debía a una sola persona: Friedrich Engels.

Friedrich Engels

Los nombres de Marx y Engels se mencionan con frecuencia juntos, aunque el de Marx vaya siempre el primero; suya es la figura que, en las imágenes heroicas de la era soviética, suele aparecer sentado, mientras Engels permanece en pie discretamente a su lado. Esta fue también la forma en que fueron inmortalizados en bronce a mediados de la década de 1980, en la que se llamó Marx-Engels-Platz en Berlín durante la era de la RDA (rebautizada hoy día como Schloss-Platz; las estatuas se han movido).

En la bibliografía soviética y germanooriental, Marx y Engels son a menudo retratados como una especie de almas gemelas, de acuerdo en todos los aspectos esenciales y combatiendo por el mismo objetivo, la victoria del comunismo. También se representan así en el prólogo

autorizado de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* [MEGA] de la que el Instituto para el Marxismo-Leninismo en la Unión Soviética y la RDA publicaron el primer volumen en 1975. Sus nombres se repiten como un mantra: «Marx y Engels… Marx y Engels…». Se dice que ocupan un lugar central en la historia del pensamiento revolucionario; que eran gigantes en el estudio y al mismo tiempo campeones de una nueva sociedad; vencieron al idealismo en filosofía y crearon una base materialista firme para el pensamiento dialéctico, etcétera.

Al mismo tiempo, hubo autores fuera de la esfera de influencia soviética que pintaron un cuadro diferente, según el cual Engels nunca entendió del todo la teoría de Marx, sino que la interpretó en una dirección absurda. Pero también hay retratos más equilibrados, como el libro de Tristram Hunt *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels* (2009). El mayor problema es que Hunt exagera la importancia de Engels para Marx [28] . Ilustraremos la relación entre Marx y Engels con más detalle en un capítulo posterior. Por el momento sólo nos ocuparemos de su encuentro y el inicio de su colaboración.

Incluso en su apariencia externa eran muy diferentes. Marx era tan moreno que sus hijos lo llamaban «el Moro»; Engels, en cambio, era un rubio (de tipo nórdico, de hecho) alto, delgado y vigoroso, y además un hábil esgrimista, jinete y bailarín. Marx era más bajo, tenía una cabeza enorme, un torso poderoso y piernas más gruesas.

Ambos habían crecido en hogares pudientes. El padre de Engels, que también se llamaba Friedrich, era uno de los directivos de la firma Ermen & Engels, en la que estaba asociado con los hermanos neerlandeses Godfrey y Peter Ermen. Engels padre fue un brillante empresario que centró su actividades en el algodón y tenía fábricas abiertas tanto en Barmen, Alemania, como en Salford, la ciudad gemela de Mánchester.

La familia Engels era estrictamente religiosa, protestante de orientación pietista. Se conjugaba la piedad ferviente con el estricto cumplimiento del deber. Los éxitos terrenales significaban que Dios estaba de tu parte; la vida era un asunto muy serio.

Pero el joven Friedrich no quería seguir esos pasos. Desarrolló sus propios intereses y una voluntad independiente. Obtuvo muy buenos resultados en la escuela secundaria, pero antes de terminarla su padre decidió que ya había aprendido suficiente árida teoría y que ya le tocaba aprender lo que significaba trabajar en el comercio y la industria. Tuvo que familiarizarse

con los secretos de la fabricación de algodón y viajar por Inglaterra con su padre. Después fue enviado a la oficina de Bremen para hacerse una idea de los negocios internacionales. El joven Friedrich ya estaba abierto a nuevas ideas radicales, lo que se agravó cuando decidió formarse como oficial de artillería en Berlín. Allí aprendió tácticas y estrategias militares, algo de lo que disfrutó durante toda su vida. Se convirtió en un militar experto, ganándose el apodo de «el General» con el que lo conocían Jenny y la hija más joven de Karl, Eleanor, y que le acompañó para siempre.

Pero lo más importante es que en Berlín se unió al círculo de los Jóvenes Hegelianos, como había hecho antes Marx. Ya hemos visto a Engels como un Joven Hegeliano de los más radicales. Había que cambiar la sociedad no mediante los negocios o la industria, sino mediante el pensamiento.

Marx y Engels se encontraron por primera vez en 1842. Engels había concluido su formación militar, y de camino a casa visitó a los editores de la *Rheinische Zeitung*. Ya había publicado una serie de ensayos menores con el nombre de Friedrich Oswald, incluyendo uno sobre las conferencias de Schelling en Berlín. Ahora estaba listo para nuevas aventuras periodísticas.

El encuentro, como Engels recordaría mucho después, fue un tanto frío [29] . Marx retenía las maneras de los Jóvenes Hegelianos, pero ya estaba en camino hacia nuevos horizontes. Engels todavía tenía el brillo del creyente en sus ojos. Fue con Moses Hess con quien Engels hizo buenas migas. Todo indica que fue Hess quien hizo que Engels se interesara por el comunismo, y que pronto se viera también a sí mismo como comunista.

Pero ahora Engels iba a usar esa situación como una ventaja. Su padre lo envió a Mánchester para trabajar para la firma. Fue, como mínimo, un periodo instructivo. Aparte de su trabajo, Engels realizó estudios intensivos en las nuevas teorías económicas, así como en las nuevas relaciones sociales que el industrialismo traía consigo.

El Mánchester que conoció era una ciudad notable. Era «la cuna de la Revolución Industrial», como la llaman en los folletos turísticos. Durante las décadas de 1830 y 1840 fue un ambiente excepcionalmente creativo. Los famosos liberales manchesterianos que crearon el liberalismo moderno del *laissez faire* dominaban su Cámara de Comercio; los trabajadores de Mánchester crearon el cartismo, el primer movimiento obrero; en la cercana Rochdale se organizaron las primeras cooperativas de consumo; el propio Engels, y otros vecinos de Mánchester, dieron los primeros pasos en la sociología empírica; y, en Salford, el cervecero James Prescott Joule fue

uno de los primeros en descubrir el principio de conservación de la energía [30] . Era otro tipo de creatividad, distinto del que habría alumbrado la Viena finisecular; más pegado a la tierra, pero no menos trascendente.

El primer resultado de los diligentes estudios de Engels fue un artículo que envió al *Deutsch-Französische Jahrbücher,* la revista que dirigían Marx y Ruge. El artículo tuvo un gran éxito y llamó la atención de Marx. Debemos examinarlo con un poco más de detalle.

El artículo se titulaba «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie». Eran sólo *Umrisse,* unas pinceladas, o, como se suele traducir, «Esbozo para una crítica de la economía política». Constaba de unas veinticinco páginas y constituía al mismo tiempo una presentación y un virulento ajuste de cuentas con la teoría económica moderna creada por Adam Smith y desarrollada por David Ricardo, John Ramsay McCulloch y otros.

Vale la pena señalar que Engels llama «liberal» a esa teoría. La palabra «liberal» como designación de un concepto político era bastante nueva en aquel momento; apareció en 1812. Más tarde se convirtió en la caracterización habitual de la doctrina económica de la que Adam Smith sentó las bases [31] . Para el propio Smith, «liberal» significaba generoso, y nada más.

Engels condenaba la teoría liberal como hipócrita, diciendo que Smith desempeñaba el mismo papel en la economía que Lutero en el cristianismo [32] . Antes de Smith, el mercantilismo reinaba con franqueza católica, pero Lutero –alias Smith– introdujo la hipocresía, pretendiendo demostrar que había sentimientos humanos en el nuevo sistema económico y que el comercio crea la paz y la amistad entre las naciones. Sin embargo, sabía muy bien que el sistema esclavizaba a la gente y la llevaba a la pobreza más profunda. La riqueza y la pobreza convivían una junto a otra; desde los días de Smith no habían hecho más que agravarse. Las familias eran destrozadas por las fábricas. Los niños comenzaban a trabajar a los nueve años, con lo que el hogar se volvía un mero sitio donde reponerse y comer. Pero los seguidores de Smith se habían vuelto aún más hipócritas que el maestro.

La comparación entre las teorías económicas y el desarrollo del cristianismo contenía gran parte de la propia lucha personal de Engels por liberarse. En su casa reinaba un protestantismo pietista estricto, introspectivo. A ojos de Engels, el pietismo era como David Ricardo o John R. McCulloch respecto de Adam Smith; habían empeorado la hipocresía de este.

La realidad que abordaron las teorías de los economistas era el pan cotidiano de la familia Engels. El propio Marx llamó a Smith «el Lutero de los economistas» en un texto que pronto escribiría. Pero, para él, la comparación no tenía la misma carga emocional.

En la continuación de su «Esbozo», Engels discute la teoría de valor consagrado por Smith y sus seguidores, y los acusa de ignorar la importancia de las invenciones tecnológicas. Insiste en que las fuerzas de producción crecían gracias a la ciencia y sus descubrimientos. (Todavía habla de «fuerzas de producción» *[Produktionskräfte]* y no, como más adelante, de «fuerzas productivas» *[Produktivkräfte],* pero el origen es, por supuesto, los «productive powers» de Smith) [33] .

Insiste en que era el propio trabajo el que constituía el capital original, pero ahora había surgido una «Entzweiung» o «dicotomía» entre el capital y el trabajo que no sólo los había separado, sino que también los había convertido en antítesis uno del otro [34] . La palabra *Entfremdung* («alejamiento» o «alienación») brilla por su ausencia a pesar de que Engels se la había encontrado, con seguridad, tanto en Hegel como en Feuerbach y Hess. En el «Esbozo» no cabía un vocabulario más filosófico. De hecho, sólo cuando Engels, dejándose llevar por el espíritu de Feuerbach, habla del *Gattungsbewusstsein* de la humanidad (su «conciencia de especie»), se acerca a la filosofía. Lo ideal es que las personas trabajen conscientemente como personas, y no como átomos astillados para los que el elemento humano (el ser de la especie) no desempeña ningún papel.

La comparación entre seres aislados entre sí y átomos es un lugar común hoy día, pero en 1843 era fresca y nueva. La teoría atomista, aun a pesar de hundir sus raíces en la Antigüedad, seguía siendo una mera curiosidad intelectual hasta alrededor de 1800, cuando un pobre profesor privado de Mánchester, John Dalton, le dio su forma moderna. Fue su imagen de los átomos de un gas, separados unos de otros, la que inspiró la descripción de Engels del trabajo en el capitalismo contemporáneo [35] .

El trabajo fabril representa alegóricamente esa actividad inhumana; pero puede ser más representativa aún la especulación en la bolsa de valores. Para Engels, esa especulación marcaba el «punto culminante de la inmoralidad» en el que la gente trata de obtener ganancias de todo, especialmente de las desgracias de los demás. Esto no significa que todos los especuladores sean inmorales. La competencia les obliga a ello,

cualesquiera que sean sus motivos personales. La alternativa que les queda es hacerse a un lado y dejárselo a otros.

Por lo tanto, algo debía de andar mal en el sistema, no en los individuos concretos. En una sociedad buena funcionarían como buena gente, conscientes de su humanidad. ¡Y una sociedad de ese tipo era el sueño del futuro! Al principio del artículo, Engels decía que el progreso que proporcionaba el sistema actual, pese a todo, despejaría el camino para un mundo que implicaba «la reconciliación de la humanidad con la naturaleza y consigo misma». Y las fuerzas productivas de la humanidad son infinitas –algo que luego se aclararía–. La actual competencia a muerte sería reemplazada por la rivalidad pacífica que describió Fourier [36] .

Pero el camino hasta allí sería difícil. La rigidez de la competencia provocaba continuas crisis que llevaban a los trabajadores al desempleo y la indigencia, y también arruinaban a muchos capitalistas. Y, con las crisis, siempre acechaba el riesgo de que alguien destruyera a todos sus rivales y creara un monopolio en el mercado, con toda la crueldad que eso conlleva.

En el último párrafo, Engels empleaba su paleta para esbozar otra tarea, incluso más importante, que ahora le esperaba: describir el sistema fabril y desvelar «cada detalle de la despreciable inmoralidad de ese sistema, y exponer sin piedad la hipocresía del economista que aquí aparece con todo su descaro» [37] . Eso es lo que pretendía hacer en *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [*La situación de la clase obrera en Inglaterra* (Madrid, Akal, 1976)].

Engels comenzó a escribir su artículo a finales de 1843 y lo terminó en enero de 1844. Luego lo envió a Marx y Ruge para el *Jahrbücher*. Marx, que en París ya había absorbido una serie de nuevas lecciones que le afectaron profundamente, debió de percibir inmediatamente que la obra de Engels contenía materias que él también debía asimilar. ¡Ahora la teoría económica era lo más importante! Se puso al trabajo con su acostumbrada energía. Sabemos que en enero de 1844 tenía el artículo en sus manos, impreso a finales de febrero; en abril Marx estaba listo para comenzar a escribir su propio trabajo en el que amalgamaría economía, política y filosofía.

El proyecto nunca se completó. Quedan algunos cuadernos, que la posteridad ha decidido llamar *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. A veces también se los denomina *Manuscritos de París*. El texto llena aproximadamente 120 páginas.

No sabemos qué hizo que Marx detuviera el proyecto en aquel punto. Sólo sabemos que Engels visitó París en el verano de 1844 y durante los diez días que permaneció allí su amistad con Marx quedó forjada. Pasaron la mayor parte de esos días juntos, bebiendo cerveza y discutiendo sobre economía, política y filosofía. Descubrieron que estaban de acuerdo en casi todo y decidieron unir sus fuerzas en un nuevo proyecto donde saldarían cuentas con la doctrina de los Jóvenes Hegelianos de la que ambos habían sido seguidores. En ese idealismo radical veían ahora un peligro para el destino futuro de Alemania, a saber, que el idealismo bloqueara el camino, apuntado por Feuerbach, hacia el genuino humanismo.

Es muy probable que ese proyecto, que se concretó en unos pocos escritos conjuntos, le diera a Marx una razón para interrumpir el trabajo sobre los *Manuscritos*. Sin embargo, no se debe culpar a Engels por ello. Nadie anhelaba tanto como él que Marx perfilara su crítica de la sociedad contemporánea. En cartas posteriores iba a alentar constantemente a Marx a que concluyera su trabajo. Pero Marx estaba encontrando nuevos libros que primero tenía que leer, y nuevos problemas que primero tenía que resolver.

Aun así, los *Manuscritos económicos y filosóficos* que escribió Marx durante unos meses de la primavera y el verano de 1844 fueron tan importantes, tanto en sí mismos como en su desarrollo, que merecen su propio capítulo aquí.

[1] Una importante puerta de acceso al conocimiento del socialismo y comunismo francés, tanto para Marx como para muchos otros jóvenes alemanes, fue Lorenz Stein, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs: ein Beitrag zur Zeitgeschichte* [Socialismo y comunismo en la Francia actual] (Leipzig, O. Wigand, 1848 [1842]). Aunque Stein no simpatizaba con esas ideas, escribió una buena introducción. Una vez en París, Marx pudo conocer más de cerca, personalmente, aquellos nuevos movimientos.

[2] La bibliografía sobre Marie d'Agoult es abundante. La biografía más detallada es Jacques Albert Vier, *La comtesse d'Agoult et son temps,* vols. 1-6 (París, A. Colin, 1955-1963). Entre las más recientes, cabe mencionar Phyllis Stock-Morton, *The Life of Marie d'Agoult, Alias Daniel Stern* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000) y Charles Dupêchez, *Marie d'Agoult, 1805-1876* (París, Perrin, 2001). Sobre los exiliados alemanes en París, véase por ejemplo Lloyd S. Kramer, *Threshold of a New World: Intellectuals and the Exile Experience in Paris, 1830-1848* (Ithaca/NY, Cornell University Press, 1988).

[3] Jacques Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde* (París, Fayard, 2005), p. 88. Cornu ni dedica atención alguna a la vida en los salones, ni dice nada sobre las ideas socialistas de Marie d'Agoult o de George Sand.

[4] Carta de Hermann Ewerbeck a Karl Marx, 31 de octubre de 1845, MEGA III/1, p. 489 [«Ich habe ihm Deinen Auftrag ausgerichtet. Er läßt Dir sagen, mit der Ambition der Frau Gräfin Darg. sei

gar nicht auszukommen»].

[5] La importancia de Heine para Marx resulta atenuada, por ejemplo, en Jerrold Seigel, *Marx's Fate: The Shape of a Life* (Princeton, Princeton University Press, 1978), pp. 95 y s.; Francis Wheen, *Karl Marx* (Londres, Fourth Estate, 1999), p. 67 [en cast.: *Karl Marx* (Barcelona, Debate, 2000 y 2018)]; y J. Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde,* cit., pp. 86-92. El único que insiste en esa importancia particular es Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre,* vol. 3, *Marx à Paris* (París, Presses Universitaires de France, 1962), pp. 27-35. Pero fiel a sus hábitos, Cornu sólo tiene ojos para la dimensión política y no para la cultural. Una exposición notable de la vida de Heine en París durante aquellos años, depués de 1831 y hasta la Revolución de Febrero de 1848, se puede encontrar en Peter Uwe Hohendahl, *Heinrich Heine: europäischer Schriftsteller und Intellektueller* (Berlín, Erik Schmidt Verlag, 2008), pp. 65-80.

[6] Se trata de Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), cuya influencia fue en gran medida póstuma. Desarrolló una doctrina extraordinariamente compleja referida a una sociedad socialista futura. Por un lado, la sociedad sería gobernada por las auténticas elites del futuro –practicantes de la ciencia y la industria–, y por otro estaría impregnada de las artes y la música, e incluso de una especie de religiosidad terrenal. No es de extrañar que el movimiento saint-simonista se viera aquejado por escisiones internas. Pero su influencia en Francia llegó a ser enorme, prolongándose en el futuro, quizá hasta Charles de Gaulle (1890-1970). Véase por ejemplo Rolf Peter Fehlbaum*, Saint-Simon und die Saint-Simonisten: Vom laissez-faire zur Wirtschaftsplanung* (Basilea, Veröffentlichen der List Gesellschaft, 1970), pp. 590-640.

[7] Sobre la carta a Marx y su publicación, véase Claude Malécot *et al., Le monde de George Sand* (París, Éditions du Patrimoine, 2003), p. 164.

[8] La descripción de la vida cultural en París en tiempos de Marx se halla en George Sand, *Œuvres autobiographiques,* vol. II (París, Bibliotèque de la Pléiade, Gallimard, 1971), en particular p. 390. Como muchos otros, Heine estaba enamorado de George Sand y comentó entusiásticamente su libro sobre París y Francia: «el mayor autor que Francia ha producido desde la Revolución de Julio [de 1830], ese genio atrevido y solitario»; Heinrich Heine, *Lutetia: Correspondences sur la politique, l'art et la vie* (París, Michel Lévy, 1863), p. 39. Además, se dice que Sand poseía una «admirable belleza»; de hecho, Heine la compara con la Venus de Milo, p. 48. El intento de George Sand de crear una literatura proletaria francesa encontró expresión, por ejemplo, en su aliento al herrero de Toulon Charles Poncy en sus afanes literarios. Véase C. Malécot *et al., Le monde de George Sand,* cit., p. 48.

[9] Carta de Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844, MEW 27, p. 427; CW 3, pp. 355-356. Édouard de Pompéry, *Exposition de la science sociale, constituée par C. Fourier* (París, Librarie sociale, 1840), pp. 13 y 29.

[10] Hay muchísimas obras sobre las propuestas de Saint-Simon, Fourier y Owen. Una obra estándar, aunque se le puedan poner algunas objeciones, es Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge/Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1979); en cast.: *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (Madrid, Taurus, 1984).

[11] Marx, «Über P.-J. Proudhon», MEW 16, pp. 25-32; CW 20, pp. 26-33 [«Der hatte als Lehrer der deutschen Philosophie noch den Vorzug vor mir, daß er selbst nichts davon verstand»].

[12] Carta de Proudhon a Marx, 17 de mayo de 1846 (en francés), MEGA III/2, pp. 205 y ss. Fue Jacques Pierre Brissot el primero que habló de la propiedad como un robo, en J. P. Brissot de Warville, *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et sur le sol considérés dans la nature et dans la société, par un jeune philosophe* (París, ed. desconocida, 1780). La bibliografía sobre Pierre-Joseph Proudhon es muy abundante. Una obra interesante es Gilda Manganaro Favaretto, *Possibilità e limiti nel «socialismo scientifico» di P. J. Proudhon* (Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983).

[13] Sobre esa evaluación de Bakunin sobre Marx, véase Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre,* vol. 3, *Marx à Paris* (París, Presses Universitaires de France, 1962),

p. 46.

[14] Sobre las diversas asociaciones revolucionarias, véase Otto Büsch, *Die frühsozialistischen Bünde in der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung* (Berlín, Colloquium Verlag, 1975).

[15] Sobre los informes de los confidentes policiales, véase A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels,* cit., p. 7.

[16] Carta de Marx a Ruge, septiembre de 1843, MEGA III/1, p. 55 [«eine dogmatische Abstraktion»].

[17] Peter C. Caldwell, *Love, Death, and Revolution in Central Europe: Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009) afirma que Marx era preferido como editor por encima de Hess, p. 47. La gran biografía de Hess es la de Edmund Silberner, *Moses Hess: Geschichte seines Lebens* (Leiden, E. J. Brill, 1966).

[18] Carta de Hess a Marx, 3 de julio de 1844, MEGA III/1, pp. 434 y s. [«In Kurzem wird das ganze gebildete Deutschland sozialistisch sein, und zwar radikal sozialistisch, ich meine communistisch»].

[19] W. Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842) accessible en archive.org . Sobre el progreso como ley natural, p. xi; sobre la propiedad como origen del mal, p. 18; sobre el segundo Mesías, p. 243; sobre los niños que formarían parte de un ejército infantil, p. 188. Con respecto a esto último, compárese con David Zeldin, *The Educational Ideas of Charles Fourier* (Londres, Routledge, 1969), p. 109.

[20] Kurt Aspelin, *Det europeiska missnöjet: samhällsanalys och historiespekulation: studier i C.J.L. Almqvists författarskap åren kring 1840* (Estocolmo, Norstedts, 1979), escribe sobre el misticismo utópico, pp. 19-26. La misma tradición es descrita de un modo más general en F. E. Manuel y F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World,* cit. Véase, por ejemplo, la sección sobre Enfantin, pp. 615-640.

[21] Carta de Heine a Marx, 21 de septiembre de 1844, MEGA III/1, pp. 443 y s. Sobre el mundo cabeza abajo, véanse por ejemplo Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During The English Revolution* (Harmondsworth, Penguin Books, 1984) y Emmanuel Le Roy Ladurie, *Karnevalen i Romans: från kyndelsmäss till askonsdag 1579-1580* (Estocolmo, Atlantis, 1982 [1979]); en cast., respectivamente: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista de la Revolución inglesa del siglo XVII* (Madrid, Siglo XXI, 1983 y 2015), y *El carnaval de Romans. De la Candelaria al miércoles de Ceniza, 1579-1580* (México, Instituto Mora, 1994).

[22] Sobre la base económica de la primera industrialización alemana, véase Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte,* vol. 2, *Von dem Reformära bis zur industriellen und politischen «Deutschen Doppelrevolution» 1815-1845/49* (Múnich, C. H. Beck, 1987), pp. 585-684. Sobre el drama de Gerhart Hauptmann, véase Hans Schwab-Felisch, *Gerhart Hauptmann: Die Weber: Dichtung und Wirklichkeit* (Múnich, Ullstein, 2000). Las imágenes de Käthe Kollwitz de la sublevación de los tejedores están adecuadamente representadas en los museos dedicados a Käthe Kollwitz en Berlín y en Colonia.

[23] Existe una abundante bibliografía sobre el pauperismo. Véase, por ejemplo, Karel Williams, *From Pauperism to Poverty* (Londres, Routledge, 1981), y Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (Londres, Faber, 1984); en cast.: *La idea de pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial* (México, Fondo de Cultura Económica, 1989).

[24] Marx, «Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen"», MEW 1, pp. 392-409 y CW 3, pp. 189-206.

[25] Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur,* vol. 14 de las *Gesammelte Werke* (Londres, Imago, 1948 [1930]); en cast.: *El malestar en la cultura* (Madrid, Akal, 2017).

[26] Sobre la conciencia de los tejedores y los esfuerzos de Weitling, véase «Kritische Randglossen», MEGA I/2, pp. 458 y s.; MEW 1, pp. 404-405, y CW 3, pp. 201-202.

[27] Carta de Weitling a Marx, 18 de octubre de 1844, MEGA III/1, p. 445; «Ich brauche darüber nichts langes und breites zu sagen, genug, wir sind Freunde und wollen als solche Einer vom Andern

von Zeit zu Zeit etwas sehen lassen, nämlich einige Zeilen».

[28] «Vorwort zur Gesamtausgabe», MEGA I/1, pp. 18 y ss. Quien fue más lejos en subrayar la distancia entre Marx y Engels es Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx contra Engels* (Oxford y Santa Barbara, Clio Books, 1975). Aún más explícito es Norman Levine, *Dialogue within the Dialectic* (Londres, George Allen & Unwin, 1982), en el que el autor recorre las obras de Lenin, Stalin y Mao, y la (pobre) gestión que hicieron de la herencia de Marx. Por encima de todos, Tristram Hunt exagera la importancia de Engels para *El Capital,* por ejemplo en *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels* (Nueva York, Metropolitan, 2009), pp. 234-235 [en cast.: *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels* (Barcelona, Anagrama, 2011)].

[29] En sus últimos años, Engels recordaba en una carta a Franz Mehring aquel primer «encuentro notablemente frío» «unser erstes sehr kühles Zusammentreffen»] con Marx; carta de Engels a Mehring, finales de abril de 1895, MEW 39, p. 473, y CW 50, p. 503.

[30] Sobre el ambiente en Mánchester, véase Stephen Marcus, *Engels, Manchester and the Working Class* (Nueva York, Random House, 1974).

[31] «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie», MEGA I/3, pp. 467-494, MEW 1, pp. 499-524, CW 3, pp. 418-443; sobre la teoría liberal, pp. 472, 502, y 421, respectivamente.

[32] Engels sobre Smith como Lutero, MEGA I/3, p. 476; MEW 1, p. 503, y CW 3, p. 422.

[33] Sobre la teoría del valor y la importancia de los inventos para las fuerzas de producción, *ibid.,* pp. 477 y ss., 507 y ss., y 426 y ss. Smith inicia el texto de *Wealth of Nations* (Libro I, cap. 1) afirmando que la mayor mejora de los «productive powers» del trabajo se da gracias a la mayor división del trabajo; Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* , The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith (Oxford, Clarendon Press, 1976), p. 4. En cast.: *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (México, Fondo de Cultura Económica, 1958).

[34] «Entzweiung» (dicotomía), Engels, MEGA I/3, p. 481; MEW 1, p. 511, y CW 3, p. 430.

[35] Átomos, la especie humana y la especulación en bolsa, *ibid.,* pp. 484 y s., 515 y s. y 434 y s., respectivamente. Sobre John Dalton, véase Arnold Thackeray, *John Dalton: Critical Assessments of His Life and Science* (Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1972).

[36] Sobre la sociedad del futuro, MEGA I/3, p. 476; MEW 1, p. 505, o CW 3, p. 424. Sobre Fourier y la rivalidad pacífica, *ibid.,* pp. 485, 516, y 435, respectivamente.

[37] Las últimas frases del texto, «Ich hoffe übrigens bald eine Gelegenheit zu haben, die scheußliche Unsittlichkeit dieses Systems ausführlich zu entwickeln und die Heuchelei des Ökonomen, die hier in ihrem vollen Glänze erscheint, schonungslos aufzudecken», MEGA I/3, p. 494; MEW 1, p. 524 y CW 3, p. 443.

5

LOS *MANUSCRITOS*

Renombre tardío

Los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* yacieron olvidados junto al resto de los documentos legados por Marx durante casi noventa años. Finalmente se imprimieron en 1932, en la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA). Uno de los primeros comentaristas del texto fue Herbert Marcuse, en un artículo de la revista *Die Gesellschaft* en el que exponía las ideas básicas del manuscrito incompleto en el marco de lo que constituía el núcleo de la teoría de Marx [1] . Marcuse era entonces uno de los principales representantes de la «Escuela de Fráncfort», que tuvo su centro en el Institut für Sozialforschung, el instituto de investigación social radicado en la ciudad del Meno. Al igual que sus nuevos colegas, Marcuse se distanció del marxismo-leninismo que se estaba desarrollando en la Unión Soviética, cuya tarea principal era defender las medidas políticas que estaba poniendo en práctica el nuevo país. En ese contexto, las ideas centrales de los *Manuscritos* –como la esencia y la alienación de la humanidad– no tenían cabida. La parte de las teorías de Marx que llegó a exponerse se limitaba en gran medida a lo que Lenin había transmitido.

Pasaría mucho tiempo antes de que se publicaran los *Manuscritos* en lo que, tras la Segunda Guerra Mundial, se llamó el Bloque del Este. En la edición estándar de las obras recopiladas, las *Marx-Engels-Werke* (o MEW), no había lugar para ellos en los primeros treinta y nueve volúmenes. Finalmente, en 1968, se incluyeron en el primero de los dos volúmenes suplementarios *(Ergänzungsbände)* que, en aquella época, completaban el trabajo. Para entonces los *Manuscritos* ya se habían impreso en los países occidentales, y su idea central, la alienación, convertido en tema de animadas discusiones –cuando no acaloradas–. El enfrentamiento que atrajo mayor atención tuvo lugar en Polonia entre el joven filósofo Leszek

Kołakowski y el entonces «ideólogo oficial» del Partido Obrero Unificado Polaco, Adam Schaff. La trataremos con más detalle en el capítulo final.

Varios años antes, el mismo manuscrito había proporcionado argumentos contra el marxismo-leninismo ortodoxo en Europa occidental. Se hablaba de un marxismo humanista en el que la gente, y no la lucha de clases ni el partido, se situaba en el centro. Roger Garaudy, quien a lo largo de su larga vida adoptaría muchos puntos de vista diferentes, era todavía miembro del Partido Comunista Francés cuando publicó, en 1957, un libro titulado *Humanisme marxiste*. Incluso entre los no marxistas despertaron los *Manuscritos* gran interés. Desempeñaron un papel crucial en el libro del jesuita Jean-Yves Calvez *La pensée de Karl Marx* (1956), y en particular contribuyeron a que Jean-Paul Sartre comenzara a considerarse marxista a finales de los años cincuenta. El resultado más importante de esa nueva orientación fue su obra sustancial de 1960 *Critique de la raison dialectique* [2] .

En Moscú, la nueva imagen de Marx suscitó desconcierto. El filósofo más influyente allí, Teodor Oizerman, publicó entre otras cosas un artículo furioso que también fue traducido al alemán, en el que calificaba la «crítica burguesa y revisionista» del marxismo como un «espejo deformante». En 1965 el filósofo marxista francés Louis Althusser emprendió un ataque en profundidad contra el marxismo humanista en su libro *Pour Marx* [*La revolución teórica de Marx* (México, Siglo XXI, 1967)], sobre el que volveremos más adelante [3] .

Pero vayamos, por el momento, a lo que escribió realmente Marx.

Nace un gran proyecto

En los *Manuscritos económicos y filosóficos* asistimos al primer encuentro de Marx, un tanto receloso, con la economía [4] . Anteriormente sólo había encontrado teorías económicas de una manera indirecta: primero, quizá, en los escritos de Hegel y luego en diversos autores socialistas y comunistas. Engels, como ya sabemos, fue quien le impulsó a comenzar a leer a Adam Smith, David Ricardo y James Mill (el padre de John Stuart Mill). Obviamente, Marx había llegado rápidamente a la conclusión de que tenía

que conocer por sí mismo las fuentes. Además, con su considerable autoestima, estaba convencido de que también podría conseguir algo que nadie más, ni siquiera Engels, podría lograr.

Cuando comenzó ese nuevo proyecto, creía Marx que su trabajo sobre la teoría económica sería una historia bastante breve y limitada. En el prólogo que adjuntó a los *Manuscritos,* hablaba de su proyecto recientemente archivado, una crítica de la jurisprudencia y la ciencia política «en forma de una crítica de la filosofía del derecho hegeliana». Unir el examen de la especulación con la revisión de varios materiales empíricos resultó inadecuado, se dijo. Además, agregó, «una presentación aforística de ese tipo… habría dado la *impresión* de sistematización arbitraria» [5] . Hegel hizo el mismo tipo de reservas en sus prólogos a la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica,* en los que señala que hay una diferencia crucial entre una descripción sistemática real y otra que sólo agrupa los resultados sin tener en cuenta cómo se obtuvieron [6] .

Ahora Marx se había fijado otra meta, posiblemente más elevada. Tenía la intención de publicar una serie de «folletos» sobre derecho, política, moral, etc., coronando el proyecto con un trabajo que indicara la relación entre las diversas partes y criticara su tratamiento especulativo –cabe suponer que de un modo genuinamente sistemático.

El único resultado visible de estas ambiciones sustanciales fue el manuscrito sobre economía política. Es difícil saber cómo la economía, en la interpretación de Marx, podría combinarse con «derecho, ética y política». No habla de ello en sus cartas de esa época ni en otros escritos. En enero de 1845 Engels todavía le instaba a terminar rápidamente su «libro de economía política», en un momento en que Marx no había tocado el manuscrito durante varios meses. No importaba si el propio Marx estaba satisfecho con los resultados, decía Engels. El tiempo era fugaz, y se trataba de «golpear el hierro mientras todavía estaba caliente» [7] . Mucho después, en marzo, otro de sus amigos, Georg Jung, a quien había conocido durante su trabajo en la *Rheinische Zeitung* , le escribió una carta en la que le preguntaba qué había sucedido con «su obra sobre política y economía política». No se deje distraer por otras tareas, le alentó Jung. «Con su brillante estilo de escritura y la gran claridad de su argumentación, tendrá usted un gran éxito aquí [en Prusia] y se convertirá en una estrella de primera magnitud» [8] .

Pero nada de lo que le decían podía convencer a Marx. Ya estaba en camino hacia otra meta.

En su prólogo a los *Manuscritos,* sus planes eran aún más grandiosos. Asegura al lector que su informe se basa en sólidos estudios de la bibliografía sobre el tema, convenciendo de ello al lector. Marx reproduce muchas citas largas de Smith, Ricardo y otros, pero no están solos en el texto. Marx afirma haber leído también las obras de los socialistas franceses y británicos, y menciona incluso algunas contribuciones originales alemanas. Primero llama la atención sobre los escritos de Weitling, que ya había elogiado en su artículo en *Vorwärts,* y señala algunos artículos que Moses Hess había publicado recientemente en *21 Bogen aus der Schweiz* [21 hojas desde Suiza]. En una de ellas, con el título «Sozialismus und Kommunismus», Hess desarrollaba la imagen armoniosa de la relación entre el socialismo y el comunismo que también expresó en una carta a Marx. El comunismo era, sencillamente, el socialismo radical. Por otro lado, Marx no menciona otro artículo de Hess recién publicado en el *Deutsch-Französisch Jahrbücher* de Marx y Ruge; se titulaba *Über das Geldwesen* [Sobre las Finanzas], y, según Edmund Silberner, el más destacado biógrafo de Hess, es probable que influyera tanto en el artículo de Marx «Sobre la cuestión judía» como en los *Manuscritos* y su tratamiento del dinero [9] . Pero aquí el silencio de Marx es razonable: no hay semejanzas obvias entre ese artículo de Hess y los pensamientos de Marx sobre la importancia del dinero. El único punto en el que ambos están de acuerdo es en la religión y su relación con la compra y la venta.

Por otro lado, Marx también menciona los «Umrisse» de Engels entre sus fuentes de inspiración; lo contrario sería extraño. Aparece incluso el nombre de Feuerbach, pero ahí es sólo una cuestión de inspiración filosófica. La imagen que se hacía Marx del mundo aún se caracterizaba por la mezcla de humanismo y naturalismo de Feuerbach.

Al final del prólogo, Marx promete un ajuste de cuentas con la dialéctica de Hegel: «A diferencia con los teólogos críticos de nuestros días, he considerado absolutamente necesaria… una discusión crítica de la dialéctica hegeliana como filosofía de conjunto». Por «teólogos críticos» se refería a Bruno Bauer y otros viejos amigos de Berlín, a los que ahora parecía ver como sus principales oponentes. Una pregunta se presenta inevitablemente: ¿por qué ese recuento es tan importante para Marx en un folleto que se referiría a la crítica de la economía política? Esta pregunta no

puede ser respondida, ni siquiera aproximadamente, hasta que hayamos examinado con más detalle el contenido de los *Manuscritos*.

La lucha entre trabajadores, capitalistas y terratenientes

Antes de adentrarnos en el texto de Marx, hay que hacer una observación importante. Marx se refiere siempre al trabajador como «él», nunca como «ella». En cierto sentido, está siguiendo simplemente las reglas gramaticales del alemán de la época. Donde nosotros, en un periodo posterior, escribiríamos «él o ella» –o incluso «ellos»–, durante mucho tiempo la regla había sido escribir simplemente «él». Pero el uso del lenguaje por parte de Marx es un tanto extraño a la luz de algunos datos importantes que reproduce sin comentarios. Uno de los autores que cita con bastante detalle es el alemán Wilhelm Schultz, quien en 1843 acababa de publicar una ambiciosa obra titulada *Die Bewegung der Production* [El desarrollo de la producción]. Schultz, que vivió una larga vida en constante oposición a los poderes vigentes, recopiló en su libro una gran cantidad de material sobre el desarrollo de la sociedad. La información estadística en particular fue muy útil para Marx. Una información que reprodujo sostenía que en las hilanderías inglesas trabajaban 158.818 hombres y 196.818 mujeres. Condiciones similares prevalecían en industrias similares en Estados Unidos. En las fábricas de lana, en cambio, donde el trabajo exigía mayor fuerza física, predominaban los hombres [10] .

Es extraño que Marx no comentara esas cifras. Su trabajador es siempre «él», aunque en las industrias más típicas de la Revolución Industrial –y las que más llamaban la atención– predominaban las mujeres. Aunque quepa reconocer que compartía esa ceguera con muchos otros autores de su época, no deja de ser una ceguera.

En los *Manuscritos,* Marx describe por primera vez la sociedad como un campo de batalla entre trabajadores, capitalistas y terratenientes. Sigue principalmente las huellas de Adam Smith, pero también a otros economistas posteriores. Tal como dice, «los *salarios de trabajo* quedan

determinados por la lucha antagónica entre capitalista y trabajador» [«*Arbeitslohn* wird bestimmt durch den feindlichen Kampf zwischen Kapitalist und Arbeiter»], pero en esa contienda el trabajador pierde «necesariamente». Los capitalistas se agrupan, mientras que los trabajadores tienen prohibido colaborar entre sí. Las luchas sindicales están aún fuera de escena. A Marx no le pareció digno de mención el intento de los cartistas en Inglaterra; sólo sigue los pasos de quienes cita.

El trabajador se convierte en una simple mercancía. En tiempos de dificultades son los trabajadores los que más sufren; pero ni siquiera cuando la economía prospera pueden contar con seguridad con mejores salarios. Los capitalistas disponen de la libertad de quedarse con el beneficio. También pueden invertir en nuevas máquinas. El trabajo de los obreros se hace así más y más parecido al de la máquina. Se convierte en *«trabajo abstracto»,* dice Marx: la antítesis de la riqueza física e intelectual que ahora entendería –siguiendo a Feuerbach, pero también más adelante– como el sello distintivo del trabajo genuino. El aumento de la producción también puede obligar a los trabajadores, o inducirlos, a desgastarse por adelantado y morir. Es malo para los individuos, pero deja espacio para nuevos trabajadores.

Es sorprendente lo cerca que está el texto de Marx del apartado de Smith sobre los salarios en *La riqueza de las naciones,* hasta el punto de que se puede calificar de pura paráfrasis. Marx pintó la misma imagen oscura, casi desesperada, de la vida de los trabajadores. Los salarios tienden normalmente a caer hasta aproximarse a un límite por debajo del cual amenaza la muerte por inanición. Marx también seguía de cerca la exposición de Smith al decir que los precios de los abastos básicos varían más que los salarios, y Smith ya había asemejado al trabajador con una mercancía.

Marx también reprodujo la suposición de Smith de que podía llegar un momento en el que se hubieran agotado todas las oportunidades de crecimiento y el desarrollo económico hubiera alcanzado así un máximo absoluto. Pero incluso en tales condiciones la suerte de los trabajadores sería precaria. El salario sería el más bajo posible. Marx habló de «miseria estática» [11] , pero abandonó esa idea más tarde.

Al llegar a las ganancias del capital, citó repetidamente a sus autoridades en economía política, particularmente a Adam Smith, pero también a David Ricardo y Jean-Baptiste Say. Uno de los citados difería notablemente de los

demás, el socialista francés Constantin Pecqueur, quien durante un tiempo siguió los pasos de Saint-Simon, y posteriormente se contó entre los seguidores de Fourier. Tampoco se sentía cómodo en ese papel y siguió su propio camino. Se diferenciaba de la mayoría de los socialistas franceses de la época en que juzgaba positivo el desarrollo industrial, atribuyendo los fallos únicamente al sistema capitalista. En esto se anticipó a Marx, quien aún podía citarlo con aprobación en *El Capital.* Pero en el momento del golpe de Napoleón III en 1851, Pecqueur ya había abandonado tanto la economía como la política. Pecqueur difería de los otros autores citados por Marx en que no hablaba de la situación de los trabajadores como un mal necesario, sino con la misma indignación que embargaba al propio Marx.

La diversidad de citas en la sección sobre la ganancia es sin duda una señal de que las páginas no estaban tan planeadas como las anteriores, sino en una etapa casi de extracto. Marx se concentró en la conclusión crucial de que la única ambición sustancial de los capitalistas tenía que ser maximizar las ganancias. Consecuencia: los que no lo hacían eran marginados por la competencia. Al mismo tiempo, la competencia era el principal obstáculo de los capitalistas, lo que significa que el capital grande se come al chico y que el monopolio –con todas sus consecuencias negativas, especialmente para los trabajadores– aguardaba al final del camino [12] .

La tercera teoría fundamental de los economistas (después de los salarios y el capital), la renta de la tierra, también se presenta por primera vez con un enjambre de citas. Pero el propio Marx pronto comienza a exponer su propia tesis. Argumenta que los señores feudales, los terratenientes tradicionales, encontraban cada vez más difícil resistirse al capital. Grandes cantidades de tierra caían en manos de los capitalistas; esto había llegado especialmente lejos en la patria del capitalismo, Inglaterra.

En unas pocas páginas de gran relieve, Marx niega haber caído en una idea errónea que pudo rondarle, en concreto el lamento por la desaparición del antiguo sistema para ser reemplazado por el frío capitalismo. Hace hincapié en que, a diferencia de los románticos, no derrama lágrimas por ese acontecimiento. No dice, como ellos, que un sistema bueno y natural esté siendo reemplazado por otro en el que la compra y la venta son el objetivo de la vida. Lo que mantiene es que si el feudalismo, por su propia naturaleza, era un sistema de trueque, también lo es el capitalismo, regido empero por una mayor racionalidad. La propiedad privada tuvo sus orígenes en la propiedad de la tierra, que en sí y de por sí significaba que la gente

corriente estaba sometida a un señor. Los siervos no eran sino un «accidente» de la tierra, e incluso lo eran también los señores feudales. La conexión interna entre propietario y terreno sólo era aparente. Esa apariencia queda completamente abolida con la capitalización de la propiedad de la tierra, algo que estaba sucediendo a gran escala en Inglaterra. Allí, la industria se estaba apoderando también de la tierra [13] .

El trabajo enajenado

Después de las secciones sobre salarios, capital y renta de la tierra, el texto cambia de carácter; es más completo, resuelto, y en ocasiones alcanza magníficas cotas estilísticas. Leemos a un autor que se complace en su mordaz ironía y en su habilidad retórica con las palabras.

Ahora desaparecen los encabezados. Los que regularmente se reproducen en diversas ediciones provienen de la primera versión impresa en 1932. Aun siendo parcialmente arbitrarios, crean una especie de orden razonable.

La primera sección, «Trabajo enajenado», es la que ha atraído mayor atención desde su publicación [14] . La razón principal es el término «enajenado» (o «alienado») *[entfremdete],* con todo lo que implica. Los dos vocablos utilizados en castellano tienen un significado parecido, pero los que Marx utiliza en alemán, *entfremdung* y *entäußerung,* presentan matices dignos de atención: *entfremdung* se emparentaría con la raíz latina de «alienación», mientras que *entäußerung* tendría que ver más bien con algo «externalizado», en el sentido de alejarlo o separarlo de alguna cosa. Los términos se utilizan sin gran diferenciación en la tradición alemana, aunque *Entfremdung* se emplea más a menudo en las relaciones entre personas, y *Entäußerung* principalmente en las relaciones entre personas y cosas. Ambos se remiten a la *alienatio* latina, que dio lugar a diferentes variaciones de la palabra «alienación» en los idiomas modernos.

Lo más importante es precisar lo que Marx quiso decir con estas palabras tan cargadas. Como sabemos, el antecedente más cercano al relato ofrecido en los *Manuscritos* fue la filosofía de Feuerbach, en la que son fundamentales conceptos como la esencia de la humanidad y las fuerzas esenciales de esta. Las personas se han alejado de su esencia; se han

convertido en extraños para sí mismos y para los demás. Esto encuentra su expresión más clara en la religión y en la filosofía especulativa. En ellas, las personas crean imágenes como Dios o el Absoluto, sustitutos de la humanidad completa que existe en sus mentes pero que no pueden percibir en la sociedad en la que viven.

En la década de 1840 toda una generación de jóvenes alemanes en los que el interés filosófico se conjugaba con el radicalismo político quedó profundamente impresionada durante algunos años por el pensamiento de Feuerbach; Marx, Engels y Hess eran sólo algunos de ellos. Lo que Marx escribió en los *Manuscritos* se distingue por el hecho de usar directamente conceptos filosóficos en textos políticos y económicos concretos. Hess se mantuvo en un plano más general y, como hemos visto, en los *Umrisse* de Engels faltan la palabra *Entfremdung* y el resto del vocabulario filosófico. Por otro lado, Marx dispuso un encuentro directo entre los mundos de los conceptos; siguió detalladamente los textos sobre economía y luego los diseccionó con instrumentos filosóficos, varios de los cuales provienen de Feuerbach y otros directamente de Hegel.

De hecho, estamos ante uno de los rasgos más característicos de Marx, no sólo en sus primeros años, sino durante toda su vida. Pueden reconocerse en su tesis doctoral, donde cantidades sustanciales de citas de filósofos griegos se organizan utilizando las categorías de Hegel. Continúan en su crítica de la ley propuesta en el *Landtag* renano y en su reflexión sobre la filosofía del Estado y del Derecho de Hegel. Marx era, ante todo, un tremendo lector que examinaba críticamente todo lo que leía.

En cierto modo podríamos hablar de *exégesis,* en el significado literal de la palabra como comentario o interpretación. Pero Marx se dedicaba minuciosamente a una *crítica* aguda e inquisitiva de lo que leía. No se contentaba con entender el texto; también quería exponerlo y revelar su contenido real. Lo que es más, en este caso veía el texto como una expresión de la realidad que representaba –una realidad cuyo significado no podía captar el propio texto.

La sección sobre el trabajo alienado en los *Manuscritos* es perfecto ejemplo de ese modo de acercarse al texto. En las páginas precedentes Marx reproducía numerosas citas largas de varios autores. Ahora podía concentrarse en resumirlas y revelar los puntos ciegos. En su opinión, los economistas políticos no tenían explicación para la realidad que estaban describiendo. Más en concreto, decía que no la entendían. En alemán usó la

palabra *begreifen,* un término importante en Hegel. Tiene que ver con los conceptos; como siempre, Hegel es especial en cuanto a extraer el contenido literal de las palabras. Comprender algo es, literalmente, «agarrarlo», «asirlo» y tener la oportunidad de escrutarlo en todos sus aspectos. El concepto es la forma en que el intelecto se hace una idea clara sobre la realidad [15] .

Los economistas «nacionales» o «políticos» establecieron las leyes de la economía moderna, pero no las entendían. No ofrecían una explicación de la división en trabajo y capital, entre capital y renta de la tierra. Lo único que parecía haber puesto en movimiento las ruedas de la economía era «la *codicia* y la *guerra entre los codiciosos,* la *competencia* ». Para aclarar el contexto económico, los economistas a menudo miraban hacia atrás, a una especie de condición original de la humanidad antes de que comenzara todo desarrollo. Es una solución que Marx, con su sentido de lo históricamente concreto, encontraba insostenible. Los problemas, en este caso, se reducían a «la forma de un hecho, de un evento».

En cambio, Marx vio la solución en lo que la economía política de su época enfatizaba: los trabajadores se hacen más pobres cuanto más producen, y ellos mismos se convierten en un producto más barato cuantas más mercancías producen. Es como la religión, decía Marx: cuanto más transfiere la humanidad a Dios, menos tiene para sí misma.

Esa transferencia, ya sea en la religión o el trabajo, es lo que Marx llama *alienación.* La alienación tiene múltiples formas. Los trabajadores no pueden expresarse en su trabajo, sino que deben verlo como trabajo forzado que el hambre les obliga a realizar. El trabajo no es suyo, sino de algún otro. Sólo son libremente activos en sus funciones animales: comer, beber, engendrar, pero no en las humanas. La humanidad como «esencia de la especie» –la gente en sus funciones específicamente humanas– se distingue por el hecho de que es universal y libre en sus actividades. Pero el trabajador no puede serlo.

Las personas se parecen a otros animales en que viven de la naturaleza orgánica; pero lo hacen de una manera más multifacética que cualquier otro animal. Pueden hacer de todos los fenómenos naturales su objeto a través de las ciencias y el arte. También pueden manejarlos en la práctica. Marx decía que la naturaleza es su *«cuerpo inorgánico».* La elección de la palabra «inorgánico» nos puede parecer extraña, porque de lo que vivimos principalmente es de otros organismos. Pero Marx usaba la palabra en un

sentido que no era raro en aquel momento: todo lo que sirve como alimento para otra persona se vuelve inorgánico en esa relación, es decir, deja de ser un organismo en sí mismo.

La humanidad está ligada a la naturaleza, y por lo tanto también a sí misma, porque es en sí misma una parte de la naturaleza. Pero el trabajo alienado lo enajena de sí mismo, y por lo tanto de la naturaleza.

Los seres humanos producen un mundo de objetos, un *mundo objetivo,* lo que significa que transforman partes de la naturaleza. Un castor o una abeja también producen algo, ciertamente, pero sólo para sus necesidades físicas inmediatas. La gente también tiene necesidades físicas, pero la producción no se limita a satisfacerlas. En la producción, las personas manifiestan su libertad produciendo más de lo necesario para su supervivencia. Lo que es necesario sólo aparece como *provisiones,* es decir, medios para las vidas reales y productivas que viven.

Pero los trabajadores quedan apartados de esos bienes, reducidos a la pura supervivencia. No son libres en sus actividades. Las provisiones no son sólo medios para ellos, sino todo el contenido de la vida.

Siguiendo a Feuerbach, Marx hablaba de la vida de la humanidad como especie. Los trabajadores están apartados de la vida de la especie, una vida que brinda al individuo la oportunidad de realizar plenamente sus posibilidades como persona en comunidad con otras personas. Dicho con una terminología similar, el trabajador no puede realizar su esencia como humano.

El concepto de alienación, o extrañamiento, tal como se usa en los *Manuscritos,* está íntimamente asociado con el concepto de *esencia* o, más concretamente, de esencia humana. Marx se insertaba así en una larga tradición que se remonta a la antigua Grecia, a la que se le dio una renovada actualidad y un contenido parcialmente nuevo en la filosofía alemana de las primeras décadas del siglo XIX. Immanuel Kant, por ejemplo, ofrecía conferencias académicas anuales sobre el tema de la antropología. Era todavía un campo sin asentar, en el que, como muchos otros, abordaba todos los temas que tenían que ver con las capacidades físicas y mentales de los humanos. Pero fue precisamente Kant quien, al final de su vida, llegó a la conclusión de que la pregunta «¿Qué es el hombre?» constituye uno de los mayores misterios con los que tenía que lidiar la filosofía. Él mismo era ya demasiado viejo y enfermo para comenzar a trabajar seriamente en esa nueva pregunta, pero varios de sus seguidores intentaron afrontarla con toda

su fuerza. Hablaban de antropología, pero esencialmente se referían a lo que vendría a llamarse «antropología filosófica» en el siglo XX, a diferencia de la antropología física, que trata de la gente como seres biológicos, y de la antropología social, que sitúa como foco su construcción de la sociedad.

La antropología filosófica se enfrenta a la pregunta de Kant, y lo hace intentando descubrir lo que distingue a la humanidad de todas las demás criaturas. En Berlín había entrado Marx en contacto con esa tendencia siguiendo –según las notas, incluso «diligentemente»– las conferencias sobre antropología del filósofo natural noruego Henrik (o Heinrich) Steffens. Steffens era uno de los más celosos defensores de la antropología filosófica, que veía como base de todas las ciencias [16] . Cualquier influencia que pudiera haber tenido sobre el joven Marx fue, en cualquier caso, rápidamente superada por la influencia que llegaría a ejercer Hegel. La antropología era una parte menor del sistema de Hegel, encajada en la doctrina del espíritu subjetivo (humanidad) entre la fenomenología y la psicología. La breve exposición hegeliana del alma había llamado ciertamente la atención de Marx en algún momento, pero estaba lejos del autor de los *Manuscritos*. El alma es algo interno, decía Hegel, y eso interno requiere de lo externo, de lo físico. El alma es el sujeto; el cuerpo, el predicado. O, en otras palabras, el alma es el punto de partida, y el cuerpo sólo es algo requerido para que el alma pueda actuar y reaccionar en un mundo de cuerpos.

La antropología de Marx es del tipo feuerbachiano, pero tiene su propio carácter distintivo. Lo sensual, o empírico, es el punto de partida. Las personas son cuerpos dotados de sentidos. También son seres pensantes, pero no es el pensar lo que viene primero; son los sentidos. Tanto los sentidos como el pensamiento son condiciones necesarias para sus actividades. Los seres humanos son, de principio a fin, seres activos. Su vida es una interacción continua entre actividad y pasividad. Actúan, y con sus acciones cambian su realidad; no sólo la suya, sino también la de los demás. Son dependientes, en la misma medida, de lo que hacen otros. «[A]sí como la propia sociedad produce al hombre como hombre, también la sociedad es producida por él». Esta dialéctica es la condición para su posibilidad de ser un individuo y un ser social al mismo tiempo. De hecho, sólo son individuos por ser seres sociales, y sólo son seres sociales por ser individuos. Es en –y a través de– la comunidad con los demás como pueden distinguirse.

Al igual que Feuerbach, Marx siguió los pasos de Hegel en esa convicción. En la tradición inaugurada por Hobbes y Locke en el siglo XVII, el individuo era lo primero. La sociedad se construía sobre la base de un acuerdo entre individuos que, en principio, podrían abandonar esa comunidad en cualquier momento si no les proporcionaba lo que tenían derecho a esperar.

Esa ontología social, que desde principios del siglo XIX fue llamada «liberal», contrastaba con una concepción mucho más antigua, según la cual las personas eran sociales en su condición original. Aristóteles caracterizaba a los humanos como seres sociales: un *zoon politikon,* o animal político, como acostumbra a decir la traducción habitual, un tanto anodina.

En ese aspecto, Hegel era un entusiasta seguidor de Aristóteles, y Marx siguió los pasos de su primer gran maestro. Sólo en comunidad con otros puede una persona convertirse en sí misma, argumentó. Incluso cuando están trabajando solos –Marx ofrece como ejemplo al investigador solitario–, toda su actividad está imbuida del hecho de que son seres sociales. El trabajo de los demás es la condición para el propio. Lo que logran se vuelve útil y un deleite para los demás.

Además, sólo a través de los demás puede uno convertirse en individuo. «El individuo y la vida de la especie no son diferentes», escribió. Es la sociedad la que le da al individuo acceso a la naturaleza, a través del trabajo y el conocimiento de los demás. Es a través de la sociedad como puede uno llegar a ser persona y desarrollarse como tal.

Es importante distinguir el individualismo característico de Marx, tan diferente del colectivismo sin rostro que caracterizaba a la Unión Soviética y la China maoísta. Los humanos no son individuos de pleno derecho desde un principio; se *convierten* –o, mejor dicho, *pueden convertirse* – en individuos. Al trabajador, privado de humanidad, se le niega esto, tal como sucede al capitalista (como veremos pronto).

Propiedad privada y comunismo

El obstáculo inmediato para que las personas puedan realizar sus posibilidades intrínsecas en una sociedad altamente desarrollada es la propiedad privada [17] . Esta alcanza su perfección con el capitalismo, pero no comienza con él; también se encuentra en el feudalismo. Marx rechaza una vez más la sospecha de que pueda sentir algún afecto por el sistema feudal. En una erupción de deleite lingüístico, imita cómo se calumniaban, unos a otros, señores feudales y capitalistas. El señor feudal

> representa a su adversario como un *canalla adinerado,* astuto, venal, mezquino, tramposo, codicioso, capaz de venderlo todo, rebelde, sin corazón y sin espíritu, extraño al ser común que tranquilamente vende por dinero, usurero, alcahuete, servil, intruso, adulador, timador, que engendra, nutre y mima la competencia y con ella el pauperismo, el crimen, la disolución de todos los lazos sociales, sin honor, sin principios, sin poesía, sin ninguna sustancia.

La propiedad mueble, por su parte,

> señala las maravillas de la industria y del movimiento; ella es el fruto de la época moderna y su legítimo hijo unigénito. Compadece a su adversario como a un mentecato *no ilustrado* sobre su propio ser (y esto es perfectamente cierto), que quisiera colocar en lugar del moral capital y del trabajo libre, la inmoral fuerza bruta y la servidumbre; lo pinta como un Don Quijote que, bajo la apariencia de la *rectitud,* la *honorabilidad,* el *interés general,* la *estabilidad,* oculta la incapacidad de movimiento, la codiciosa búsqueda de placeres, el egoísmo, el interés particular, el torcido propósito; lo denuncia como un taimado monopolista; ensombrece sus reminiscencias, su poesía y sus ilusiones en una enumeración histórica y sarcástica de la bajeza, la crueldad, el envilecimiento, la prostitución, la infamia, la anarquía y la rebeldía que tuvieron como talleres los románticos castillos.

Es toda una exhibición pirotécnica de palabras centelleantes.

Según Marx, la propiedad privada es el gran mal, independientemente de que su vestimenta sea feudal o capitalista. A la sazón, la gran fuerza contraria a la propiedad privada era el comunismo [18] ; pero este aparece primero en una forma cruda e inmadura. Eso es, recordemos, lo que dijo Marx a punto de partir hacia París, y Moses Hess había desarrollado un argumento más detallado en la misma línea [19] .

Pero ahora Marx se concentró en un punto particular del comunismo inmaduro: la idea de que las mujeres también serían propiedad común de los hombres. Marx dijo que ese pensamiento implicaba una negación de la personalidad humana. «Personalidad» no es una palabra común en su vocabulario, pero tiene su proximidad evidente a un concepto significativamente más central: el individuo. La personalidad es el carácter distintivo en un individuo plenamente desarrollado. La relación íntima entre

hombres y mujeres regresa a una relación sexual puramente brutal en la que todas las mujeres son vistas y tratadas como objetos de lujuria poseídos en común. De hecho, dijo Marx, la relación entre los sexos refleja «todo el mundo de la cultura y la civilización».

También percibe otro comunismo algo superior, pero todavía inmaduro. Puede ser de naturaleza democrática o despótica, pero todavía es principalmente política; su objetivo era la abolición del Estado pero mantenía la propiedad privada.

Marx sólo respaldaba una tercera clase de comunismo. Para describirlo tomó la propia palabra clave de la filosofía de Hegel, con su dialéctica magnífica pero difícil de entender: *Aufhebung*. La palabra es casi imposible de traducir al inglés o al francés de una manera adecuada. En francés, Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière crearon una palabra completamente nueva, *sursumer,* para cubrir la multiplicidad de significados alojados en el alemán que Hegel usó conscientemente. En inglés, *aufheben* se suele traducir como «sublate», una palabra poco común. Las *Collected Works,* en cambio, recurren a la palabra «trascendence», que no capta adecuadamente su contenido [20] .

Marx, con su inigualable dominio del aparato conceptual de Hegel, usa naturalmente la palabra *Aufhebung,* plenamente consciente de su triple significado. El comunismo al que juró lealtad tenía como objetivo la «*positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens». *The Collected Works* lo traduce así: «the *positive* transcendence of *private property* as *human self-estrangement,* and therefore as the real *appropriation* of the *human* essence by and for man» [«la superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento* del hombre, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre»]. Sólo la palabra *aufheben* deja claro el significado que Marx le atribuye: no se trata simplemente de una cuestión de abolición. Las cosas que el desarrollo histórico había llevado consigo hasta entonces permanecerían en su lugar, pero en un plano más elevado. «Propiedad privada» significa literalmente que el público fue desposeído de ella (del latin *privo,* «yo robo»), pero ese despojo había sido la condición previa para todo el proceso de progreso. Ahora, argumentaba Marx, el tiempo estaba maduro para darse cuenta de las posibilidades que cada persona tiene en su esencia. Finalmente, se convertirían en los seres sociales para los que tenían

los recursos internos necesarios. Los conflictos entre humanidad y naturaleza, y entre las personas, sería abolida, y la humanidad alcanzaría un humanismo perfeccionado que, al mismo tiempo, sería un naturalismo perfeccionado. La contradicción entre la existencia de la humanidad y su esencia sería abolida; es decir, que su existencia real no estaría en clara oposición a sus posibilidades intrínsecas. Tampoco su necesidad de afirmarse y sus habilidades se opondrían a los resultados de su trabajo.

Estas son formulaciones amplias sobre una sociedad buena, pero no hay información concreta sobre qué aspecto tendría el camino para llegar a ella. Las páginas sobre el comunismo ideal son una expresión típica de lo que unos años más tarde se llamaría «socialismo utópico» en el *Manifiesto Comunista.* Son sólo filosóficas, pero más sofisticadas que la mayoría de las representaciones similares del futuro.

El método de equiparar el humanismo con el naturalismo indica, por supuesto, la influencia de Feuerbach. Pero detrás de Feuerbach también se puede vislumbrar a Spinoza. La fórmula «Dios o la naturaleza» inspiró a Marx, como había inspirado a Hess. Si Dios sólo es otro nombre para la humanidad, *como podría ser,* entonces el paso entre el humanismo y el naturalismo es corto. Pero esa idea también lo lleva, como veremos, a conclusiones bastante arriesgadas [21] .

De particular interés es la idea de que la humanidad debería «apropiarse» *(aneignen)* su esencia; esta palabra alemana comparte raíz con *Eigentum* (propiedad, o posesiones). Ambos términos tienen un fascinante origen: poseer algo y apropiarse o adquirir algo significan «hacerlo propio». La concepción moderna de la propiedad comenzó con John Locke. Para él, la soberanía sobre el propio cuerpo es la base y el punto de partida de toda propiedad. De esto también se desprende el derecho tanto a los propios pensamientos como al producto del propio trabajo. Locke parecía no darse cuenta de la paradoja que entraña el que también contara como propiedad del individuo libre el trabajo que realizaba «mi sirviente» [22] .

Con eso, Locke pasaba por alto una contradicción aún latente pero pronto explosiva entre los amos y sus sirvientes. Si el amo tiene derecho a los productos de su trabajo, los sirvientes también deberían tener derecho a los suyos. Pero, ¿cómo compartirían ambos? ¿O existe la posibilidad de sublimar todo el conflicto?

Un siglo y medio después se habían trazado las líneas de batalla, y Marx se había unido a los que estaban del lado de los sirvientes y los trabajadores.

Pero no vio la solución en que todas las propiedades cambiaran simplemente de dueño y pasaran a las manos de quienes realizan el trabajo, sino en transformar la categoría misma de propiedad.

La gente tiene que vivir de la naturaleza y transformar sus productos para su propio consumo de un modo cada vez más ingenioso, mediante su trabajo. ¿Pero quién debería tener poder sobre lo que se creó así? Mediante la propiedad privada, ciertas personas se apropian de ese poder. Otras se hacen dependientes de ellas y se ven obligadas a trabajar para obtener una compensación que apenas basta para su propia supervivencia.

Se podría decir que tanto los propietarios privados como los que trabajan para ellos deben *asimilar* los productos de la naturaleza. Pero la asimilación se produce en condiciones muy diferentes. Prevalece una desigualdad fundamental, que obstaculiza a ambas partes. La asimilación que Marx esperaba que se diera en un futuro más feliz se aplicaba a toda la esencia humana. La gente podría realizar así todas sus capacidades intrínsecas. Se convertirían en seres integrales, plenamente sociales en colaboración con otros seres sociales. De este modo, en lugar de disponer de acceso exclusivo a ciertos bienes, asimilarían lo que les ofrecen la naturaleza y la sociedad, pero también podrían acceder a sí mismos y a sus semejantes.

Es sorprendente que Marx, que construyó su razonamiento con ejemplos de la teoría económica, dejara en gran medida fuera de esas páginas la economía. En cambio pinta una especie de *homo universalis,* no muy alejado del ideal renacentista. Mientras que la propiedad privada limita a la humanidad, en una sociedad donde se sublima pueden asimilar «su esencia integral de un modo integral». Todas sus formas de relacionarse con la realidad –«viendo, oyendo, oliendo, saboreando, sintiendo, pensando, observando, experimentando, queriendo, actuando, amando»– podrían alcanzar todo su potencial. La propiedad privada nos ha hecho «tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital, o cuando es directamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, etc.». La vida real sólo es vista como provisiones, mientras que la vida de la propiedad privada –trabajo y capital– aparece como real. Los sentidos reales han sido desplazados por «el sentido de posesión» [23] .

Cada uno de nosotros lleva todavía consigo el desarrollo que la humanidad ha ido recorriendo. «La *formación* de los cinco sentidos es el resultado de toda la historia del mundo hasta el presente», escribió Marx.

Alguien que come con cuchillo y tenedor comida cocinada experimenta algo diferente a lo que experimenta alguien que desgarra carne cruda y la devora sin más. Una persona agobiada por las penas o agotada por el trabajo no puede disfrutar de una obra teatral como una persona que está descansada y abierta a las impresiones. Los intereses estrechos también limitan. Un comerciante en piedras preciosas sólo puede tener un sentido de su valor económico, pero no de su valor estético, es decir, de su belleza.

Otro ejemplo particularmente interesante lo proporciona la música. Sólo la música «despierta en el hombre el sentido de la música». Pero, para un oído poco educado, hasta la música más bella puede carecer de sentido. De hecho, ni siquiera existe como objeto para tal oído, «porque mi objeto sólo puede ser la confirmación de uno de mis poderes esenciales». El objeto sólo tiene significado para mí «en cuanto alcanza a mis sentidos».

Marx rara vez hablaba de música, pero lo hizo en unos pocos casos, en textos peculiares, aunque incompletos, siendo el primero los *Manuscritos.* Tampoco habló de ninguna música en particular, ya fuera con respecto al género o a la obra de un compositor particular. Aunque a menudo mencionaba a determinados autores literarios –desde Esquilo a Balzac–, sólo hablaba de la música en general. Según todas las apariencias, fue en París donde encontró la música más sofisticada de su vida. Como hemos visto, es muy posible que escuchara a Chopin y Liszt, dos de los pianistas más legendarios de la historia, en los salones de Madame d'Agoult. Pero no sabemos nada de sus reacciones. En los muchos comentarios que se conservan sobre él de amigos y conocidos, nunca se habla de música; por otro lado, hay mucho sobre la abundantísima lectura literaria de Marx y el papel que el drama, la poesía y las novelas desempeñaron para él.

La música no era tan accesible como lo es hoy. Quizá esta fue una razón por la que no era tan concreto como cuando hablaba de literatura. Esto no significa que faltaran referencias: Mozart, por ejemplo, aparece varias veces en sus artículos y correspondencia [24] .

Pero Marx tenía un empeño particular en relacionar el desarrollo histórico no sólo con el arte, sino con la actividad humana en general. La historia de la industria, decía, es «el libro *abierto* de los *poderes esenciales del hombre* , la *psicología* humana perceptiblemente existente» [25] . La palabra «industria» no debe entenderse aquí en el sentido cotidiano actual de la palabra, como empresas en las que se producen varios objetos con la ayuda de tecnología moderna más o menos avanzada. Marx usaba aquí esa palabra

en su sentido original en latín, entonces todavía común, de diligencia e iniciativa humana tal como se expresa en las actividades prácticas generales. Pero, al mismo tiempo, insistía, era la *«industria esencial común»* la que tenía en mente, es decir, la fabricación referida a los productos materiales.

El uso de la palabra «psicología» también puede desencaminar fácilmente nuestros pensamientos. La psicología no era todavía una disciplina científica altamente especializada, sino simplemente una subdivisión de la filosofía en la que las personas intentaban, en el pensamiento, tener una idea clara de los diferentes fenómenos mentales y su carácter peculiar. Los psicólogos, decía Marx, sólo habían situado su tema en «una relación externa con la historia» y no con la esencia de la humanidad. No habían entendido la alienación, sino que meramente hablaban de la humanidad en general y en términos muy vagos.

Pero, en los objetos que las personas han producido durante diferentes periodos, tenemos *«objetos sensibles, extraños y útiles»* en los que nos aparecen los *«poderes esenciales objetivados»* de la humanidad, aunque en forma de alienación [26] . Hay mucho que discernir en esas líneas. Primero, indican que Marx veía ahí toda la producción realizada hasta aquel momento como alienada. La alienación no comenzó con el capitalismo, ni siquiera con el feudalismo; ha acompañado a la humanidad desde el comienzo. Marx no creía, como se ha dicho a menudo, que hubiera existido un estado primitivo edénico.

En segundo lugar, es importante hacer una pausa aquí en la palabra «objetivación» *(Vergegenständlichung)*. Es una idea central en la tradición hegeliana, acentuada por Feuerbach, que la humanidad, en y a través de los resultados de su trabajo, crea algo que se encuentra dentro de ella como una posibilidad o una habilidad natural y que se expresa en las cosas que produce. La frase «poderes esenciales» contiene en sí misma la importante palabra «poder», con el significado de «aquello que produce o logra algo». En la producción, la humanidad crea objetos que son expresión de sí. Como hemos visto, ser activo es parte de la esencia de la humanidad. Sus actividades expresan lo que lleva dentro de sí.

En tercer lugar, es importante señalar que Marx ponía de relieve la importancia crucial de la producción *material*. Es más fácil ver los resultados del trabajo como una expresión de la esencia interior de una persona en lo que se refiere a su actividad intelectual y al arte en particular.

Nos imaginamos que nos encontramos con la tormentosa vida emocional de Beethoven en su música, o con la angustia de Stig Dagerman en sus novelas, o con la profunda impetuosidad de Picasso en su arte. También es fácil detectar un intento consciente en el trabajo de un artesano experto. ¿Pero vemos lo mismo en los productos hechos a máquina? ¿En los artefactos producidos en masa?

¿Quería Marx decir que la alienación hacía imposible que los obreros industriales se objetivaran a sí mismos en los productos de su labor? La alienación parece ser universal; nadie escapa a su maldición. Sin embargo, los trabajadores asalariados parecen particularmente afectados por ella; es sobre su suerte sobre la que Marx se detiene. Los *Manuscritos* no proporcionan una respuesta clara a la pregunta. Marx volvería sobre esto trece años después, en los *Grundrisse.*

Al mismo tiempo, permanece la afirmación de que es en la producción material de la humanidad donde se expresan más claramente sus fuerzas esenciales. Marx quería lograr un cambio de paradigma. No es en el arte ni en la filosofía donde podemos discernir más claramente lo que es humano. Está en todos los objetos útiles producidos, desde las más simples ollas de barro y herramientas para la caza y la agricultura, hasta las máquinas de vapor y las rotativas (o, en nuestra perspectiva contemporánea, la electrónica o la biotecnología más avanzada). En resumen, es la historia de la tecnología la que mejor revela qué tipo de seres humanos somos. Su esencia activa se indica más claramente aquí, en sus características como seres que trabajan y que producen. En ella demuestran también ser intrínsecamente sociales: no trabajan sólo para ellos mismos, sino para todos los demás. Las ollas de barro o los molinillos no tenían importancia sólo para unos pocos, sino para el desarrollo de toda la raza humana.

Marx insistía en que la historia de la tecnología estaba entretejida con la de las ciencias naturales. A través de la tecnología, las ciencias naturales modificaban la vida de las personas y su relación con la naturaleza. Pero la filosofía no había logrado integrar las ciencias naturales en ella. «Su unidad momentánea era sólo una *ilusión quimérica* » [27] . Con esto, Marx aludía obviamente a la filosofía natural romántica creada por Schelling en la década de 1790, que perduró durante algunas décadas. Incluso Hegel se entregó a esta fantástica ilusión, aunque en una versión un tanto divergente.

Este razonamiento de Marx indica que ahora quería lograr una unificación de ese tipo, no sólo en la imaginación sino de una manera más tangible.

Significaría que la filosofía se realizaría y se sublimaría al mismo tiempo, interpretada en la historia común de la tecnología y de las ciencias naturales como clave para la cuestión de la esencia de la humanidad.

Esa ambición lo llevó a un razonamiento de gran alcance sobre la creación y sobre Dios. Todavía faltaban varios años para *El origen de las especies* de Darwin (1859), y la idea del desarrollo de las especies no tenía mucho prestigio. Pero la nueva geología había hecho improbable la teoría de la creación, argumentó Marx con satisfacción; si su manuscrito hubiera llamado la atención de sus lectores contemporáneos, probablemente hubieran sabido que estaba pensando en el libro *Principios de geología* de Charles Lyell (1830), según el cual las fuerzas que impactaban sobre la superficie de la Tierra debían de haber existido durante mucho tiempo. Por supuesto, hasta entonces era aún más difícil demostrarlo con la evolución biológica, y el propio Marx se sintió obligado a refugiarse en una vieja teoría que había empezado a perder credibilidad cuando comenzó a escribir los *Manuscritos:* la doctrina de la generación espontánea *(generatio aequivoca)*. De acuerdo con esa teoría, la vida podía surgir espontáneamente a partir de material inorgánico. Pero con el rápido desarrollo del microscopio y el desarrollo contemporáneo de la teoría celular moderna, tales ideas comenzaban a parecer pasadas de moda.

Aún más débil fue su razonamiento cuando explicó cómo se había configurado la humanidad. Vemos una sucesión infinita de generaciones. Se plantea la cuestión de si no debería haber un momento inicial para esa sucesión. Pero no, decía Marx; esa pregunta era una abstracción. Con ella la gente se abstrae de la propia humanidad, al igual que con la naturaleza, e imagina algo independiente de ambos antes del comienzo del tiempo.

Además, Marx enfatizó que, «para el hombre socialista», la historia del mundo fue una creación del trabajo humano. Gracias a su labor existe para ellos la naturaleza. Esas líneas han hecho preguntarse a varios lectores de Marx, entre ellos a Alfred Schmidt, si Marx asumió en general una naturaleza fuera de la humanidad y de su trabajo. En su momento, el libro de Schmidt de 1962 *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* desempeñó un papel importante en la crítica de la dialéctica de la naturaleza que Engels desarrolló durante las décadas de 1860 y 1870, que más tarde se convirtió en una parte fundamental del marxismo-leninismo [28] .

Sin embargo, es arriesgado sacar conclusiones generales sobre la interpretación de Marx basada en esas líneas algo sofisticadas de los

Manuscritos. Tan sólo quince años después, cuando se encontró con la teoría de la selección natural de Darwin, volvió a interesarse por cuestiones de ese tipo –y entonces desde puntos de partida completamente diferentes–. No muestra dudas sobre la existencia independiente de la naturaleza, ni en su previa tesis doctoral ni en sus trabajos posteriores. La naturaleza precedió a la humanidad; pero, mediante su labor, la humanidad transforma la naturaleza.

Necesidades, división del trabajo y dinero

Marx insistió en que las necesidades de la humanidad no son fijas. Siempre es posible ampliarlas y crear otras nuevas, del mismo modo que es posible reducirlas a un puro nivel de subsistencia. Lo que decide qué necesidades puede aumentar o disminuir una persona es su nivel de riqueza. Los deseos refinados pueden surgir entre quienes pueden satisfacerlos, pero se impone un estilo de vida casi brutal a los trabajadores, llegando a negarles incluso la luz del sol. «Una vivienda con luz, que Prometeo y Esquilo consideraban como una de las mayores bendiciones que convertían al salvaje en un ser humano, deja de existir para el trabajador» [29] .

Es la división del trabajo la que, según Adam Smith y otros economistas, hace que el trabajo sea más productivo y cree por tanto mayor riqueza. La división del trabajo no es para aquellos cuyo trabajo se divide en áreas cada vez más pequeñas, sino para el capitalista. Tampoco sirve a toda la humanidad; sólo favorece a unos pocos. Se ha convertido en herramienta del egoísmo.

Mediante la división del trabajo, las actividades de un individuo se empobrecen cada vez más, lo que significa que todos los afectados se alejan más y más de la riqueza de la esencia humana. La división del trabajo también aumenta la diferencia entre los talentos de personas diferentes. Hace que el individuo dependa cada vez más del trabajo de los demás; dado que favorece al capitalismo, también impulsa el desarrollo hacia la concentración y, en última instancia, los monopolios.

El poder del dinero en la sociedad aumenta constantemente. Con su ayuda todo puede ser comprado y todas las deficiencias humanas pueden ser

compensadas. Los feos pueden comprar amor, los débiles pueden comprar el poder muscular de los caballos y los incultos adquirir una educación aparente. No significa nada si «soy malo, deshonesto, inescrupuloso, estúpido», porque «se honra al dinero y, por tanto, a su poseedor». Pero todo el poder compensatorio del dinero, visto más profundamente, sigue siendo ilusorio. El dinero no puede ser intercambiado por amor, sólo amor por amor. Por mucho dinero que alguien tenga para comprar arte, literatura o experiencias musicales, eso no ayuda: «Si quieres disfrutar del arte, debes ser una persona cultivada artísticamente».

En este texto, Marx recibió ayuda del poder expresivo de la literatura mediante abundantes citas del *Fausto* de Goethe y del *Timón de Atenas* de Shakespeare. En *Fausto* se trata de la fuerza que se obtiene al poseer seis sementales: «Si puedo permitirme pagar seis caballos, ¿no hago mías sus fuerzas?». De la obra de Shakespeare elige la escena en la que el indigente Timón, que antes era rico y que ahora busca raíces comestibles en el desierto, encuentra en su lugar un cofre de oro. Maldice su mala suerte: quería raíces, no riqueza. Sabe muy bien que el dinero parece hacer bueno el mal, sabia la estupidez, valiente la cobardía, y noble la vileza. Pero él quiere evitar ser atrapado de nuevo en su maldición; quiere vivir una vida honrada, confiar en sus propias fuerzas, y por eso dice no al oro [30] . En unas pocas páginas, Marx logró citar a tres de los autores de los que tuvo la más alta opinión: Esquilo, Shakespeare y Goethe. En definitiva, moviliza otro tipo de riquezas –riquezas culturales–, distintas de aquellas a las que el dinero permite acceder automáticamente.

Para Marx, el dinero constituía la máxima expresión de la alienación. A través de él puedo intercambiar y transformar todo lo que es parte de lo humano; puedo unir lo irreconciliable y reemplazar lo que podría faltar en mi propio equipo. Puedo desarrollar las necesidades más prodigiosas. El dinero me permite convertir «algo que sólo existe en mi imaginación» en algo sensible, real, decía Marx [31] . (Los lectores de Strindberg pueden recordar *Röda rummet* [La sala roja], en la que Sellén y Olle Montanus intentan saciar su hambre leyendo sobre rollitos de col en un libro de cocina.) Si necesito viajar pero no tengo dinero, tengo que reprimir esa necesidad. Si soy dotado pero pobre, en realidad no soy apto para los estudios, pero con una fortuna puedo obtener cuantos títulos quiera aunque me falte el talento. El dinero es un medio para realizar deseos que en el

fondo están más allá de lo razonable, pero su ausencia hace que el objetivo más razonable sea completamente inalcanzable.

Y por último, Hegel…

En su prólogo, Marx comienza señalando que pensaba concluir su trabajo con una revisión crítica de la dialéctica de Hegel. Tal crítica existe, pero es tan incompleta como la mayoría de los *Manuscritos* [32] .

Los filósofos alemanes contemporáneos, con Bruno Bauer a la cabeza, habían olvidado tomar posición con respecto a la dialéctica de Hegel a pesar de asegurar ser críticos, como el propio Marx. La única excepción fue Feuerbach, quien demostró que la filosofía tenía las mismas raíces que la religión, y que la relación entre seres humanos también tenía que ser la base para cualquier teoría válida.

En Hegel todo tenía lugar en el pensamiento. Hasta las entidades sensibles, como la religión y el Estado, eran fenómenos intelectuales. La grandeza de su sistema reside en su visión del proceso creativo como una sucesión de negaciones en las que lo que se logra se sublima continuamente y al mismo tiempo se eleva a una etapa superior. Por eso asigna un papel clave al trabajo y define a la humanidad como resultado de sus propias actividades.

En su visión del trabajo, Hegel estaba de acuerdo con los economistas políticos modernos, decía Marx. También ellos ven el lado positivo del trabajo, pero son ciegos a lo negativo. Pero el único trabajo que Hegel reconoce es espiritual (o, para usar el lenguaje contemporáneo, intelectual). Sin embargo, cuando una persona de carne y hueso crea objetos que le son ajenos, no es la actividad el sujeto activo, sino la propia persona. Hegel no partía de la realidad, sino de pensar sobre la realidad.

Marx no se consideraba todavía materialista. Tanto el materialismo como su opuesto, el idealismo, difieren del naturalismo humanista de un Feuerbach, al que Marx se sentía apegado en aquella época. De hecho, la contradicción entre ellos está sublimada en esta observación, que es superior a ambas.

Por un lado, la humanidad está sujeta a las fuerzas de la naturaleza como todos los demás seres vivos. Por otro lado, mediante su conocimiento, los seres humanos pueden cambiar su suerte. En su pensamiento, según Marx, los humanos todavía están condenados a hacer uso de categorías formales de pensamiento que son, en última instancia, un signo de su alienación. El mérito de Hegel es que mostró tanto eso como que las categorías tenían que pasar inevitablemente unas a otras en un proceso dialéctico. Pero realmente había demostrado lo imposible que era su propio sistema. Era la Idea Absoluta la que, en el sistema de Hegel, constituía la culminación del desarrollo. ¿Pero no decía que todos los conceptos, y por lo tanto también los suyos, tenían que ser abolidos y dar lugar a algo distinto en un proceso eterno de cambio? Hegel se abolió a sí mismo, revelando así contra su voluntad que el pensamiento abstracto, considerado en su aislamiento, no era nada. Con eso allanó el camino para Feuerbach.

Y así terminan los manuscritos. En un aspecto sustancial, Marx todavía estaba de acuerdo con la crítica de los Jóvenes Hegelianos que él mismo había dirigido una vez contra Hegel: el desarrollo dialéctico nunca podría detenerse, ya sea en el Absoluto o en el Estado prusiano existente. Todo estaba sujeto a la ley de los cambios.

Pero, al mismo tiempo, inspirado por Feuerbach, argumentó que había superado su punto de vista anterior. Si es así, ¿cómo se relacionaba con el naturalismo humanista? ¿No tenía que pasar esto también a la sucesión continua de categorías? ¿Y qué decir del comunismo? ¿No había sido representado en los *Manuscritos* como el futuro estable de la humanidad? ¿No era eso, también, insuficientemente dialéctico?

He ahí varias preguntas sin respuesta. Marx, en el espíritu de Hegel, probablemente las veía carentes de sentido. Nunca podemos levantarnos por encima de la situación histórica en que vivimos. La posibilidad del comunismo se hace evidente en el tiempo en que vivimos, pero más allá de esa posibilidad no podemos distinguir un futuro más lejano. Y el naturalismo humanista es el estadio al que ha llegado la filosofía. No tiene sentido especular sobre un conocimiento que aún no tenemos. Las perspectivas del futuro se hallan más allá de nuestros horizontes.

Una etapa importante en el desarrollo del pensamiento de Marx

Los *Manuscritos* son un trabajo notable que contiene algunas de las páginas más brillantes que escribió Marx, pero también largas citas y un estudio sobre Hegel que sólo puede seguir plenamente alguien que ya esté versado en su filosofía. También podemos presenciar su primer encuentro con la economía política moderna, y en particular con Adam Smith. Las citas, las paráfrasis y las conclusiones resumidas son el resultado de un breve e intenso periodo de lectura. Cita a Smith y James Mill en francés; los originales quizá no estaban disponibles en París y, en cualquier caso, el francés era casi una segunda lengua materna para Marx, mientras que el inglés todavía le resultaba un tanto exótico. Aun así, lo poco que reproduce de Ricardo está en inglés.

Marx aún no se había formado su propia interpretación de las cuestiones económicas. Subrayó que estaba siguiendo de cerca los pasos de los especialistas –a menudo incluso palabra por palabra–. Reprodujo sus tesis de que era el trabajo lo que le da a una mercancía su valor. Los siguió en la convicción de que ese desarrollo sólo serviría para empeorar la situación de los trabajadores y disminuir aún más sus salarios. En resumen, aceptó la teoría dominante del empobrecimiento y la famosa «ley de hierro de los salarios» acuñada por Ricardo, de la que una posteridad olvidadiza suele culpar a Marx, aunque este la desechara a partir de 1848.

Su contribución original en los *Manuscritos* consistió en contrastar aquella realidad brutal con la idea, muy expresiva, de lo que sería una vida realmente humana. Sin entrar en más detalles, también argumentó que el desarrollo tecnológico y científico había llegado tan lejos que, en lo que respecta a los recursos, ese tipo de vida estaba al alcance de todos. Pero un sistema hostil a la gente no sólo impone a los trabajadores una vida que es miserable en todos los sentidos; también coloca a sus oponentes, los capitalistas, en una situación en la que tampoco pueden desarrollar su humanidad. Toda su atención está dirigida a salvar su propia piel en competencia con otros capitalistas, a resistir las demandas de los trabajadores, a sobrevivir a las crisis recurrentes y a mantener su maquinaria al nivel del desarrollo tecnológico. Los seres humanos son, por

naturaleza, activos y sociales, decía Marx, pero ni los trabajadores ni los capitalistas tienen la posibilidad de percibirlo en la situación vigente.

Los *Manuscritos* pintan, por un lado, una imagen brillante de la esencia de la humanidad y de las posibilidades a su alcance, y por otro una imagen oscura de su realidad. El contraste hace a Marx juzgar que el vuelco de las condiciones existentes plantea pocos problemas prácticos. Las revoluciones francesas de 1789 y 1830 fueron revoluciones políticas, pero lo que ahora se requería era una transformación social en la que la gente se liberara finalmente de la esclavitud de la propiedad privada. Marx no tenía nada que decir sobre la violencia, las barricadas o las aventuras militares. Los *Manuscritos* son quizá sus textos más optimistas.

Pero se podría decir que pintó una extraña imagen de lo que la gente puede ser, contrastándola dolorosamente con el tipo de vida que los trabajadores se ven obligados a vivir. Más brevemente, pero con la misma severidad, observó la esterilidad de la vida de los capitalistas.

Debemos recordar que la imagen marxiana de la humanidad constituye la antítesis de la que predominó en la economía política y, en general, en la tradición liberal, donde la gente era perezosa de corazón y el trabajo tenía que organizarse de modo que obligara a cada persona a realizarlo con diligencia. La pequeña zanahoria del salario y el poderoso garrote de la disciplina eran necesarios para que una persona no se hundiera en el pantano de la indolencia.

Según los economistas liberales, la gente tampoco era espontáneamente social. Si se convertían en miembros de la sociedad y permanecían en ella era porque encontraban ventajas particulares en la protección de sus propias personas y de sus bienes. El ser humano de Marx florece sólo en comunidad con otros. Pero Marx no es el único que mantiene esa interpretación. La persona activa y social tiene un lugar central en la filosofía de Hegel, y tras él hay toda una tradición que se remonta a la antigua Grecia. El ideal de la *vita activa,* que Hannah Arendt expuso en su famoso libro de 1958, tiene una larga y rica tradición [33] .

Para concluir: ¿por qué se sintió obligado Marx a retomar a Hegel en los *Manuscritos* ? En el prólogo él mismo declaró que la razón era que la dialéctica hegeliana seguía ostentando una posición firme en Alemania. Pero también había otra razón indicada por el propio texto, que tiene que ver con lo que Marx parecía haber alcanzado. Marx seguía todavía los pasos de Feuerbach, y este había afirmado que la filosofía –especialmente la de

Hegel– se relaciona con la realidad de la gente del mismo modo que la religión. Detrás de la grandeza ideal que en religión se llama Dios y en filosofía el Absoluto, se oculta en realidad la humanidad tal como podría ser en una sociedad ideal. Ahora Marx situaba la economía política en el mismo esquema. Los economistas y Hegel estaban de acuerdo en un punto: el trabajo es la fuerza impulsora de la historia y la sociedad. Pero ni Hegel ni los economistas podían ver el aspecto negativo del trabajo, porque no partían del punto de vista de una persona que realiza el trabajo, sino de una idea abstracta. La visión del trabajo de los economistas políticos puede así insertarse en el esquema de Feuerbach junto con el Dios de la religión y la Idea Absoluta de la filosofía.

Esta nueva perspectiva preparó el terreno para un estudio en profundidad de las teorías económicas y la realidad que ambas revelaban y ocultaban. Pero Marx dejó que el estudio esperara un tiempo todavía. En su lugar, fueron los alumnos radicales de Hegel quienes se convirtieron en el tema de su siguiente gran proyecto de escritura.

Dejó los *Manuscritos* a un lado, incompletos.

[1] Herbert Marcuse, «Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus», *Die Gesellschaft* 9 (Berlín, 1932), pp. 136-174; en cast.: «Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico», en H. Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos, 1932-1933* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2016), pp. 65-122.

[2] Roger Garaudy, *Humanisme marxiste* (París, Éditions sociales, 1957); Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx* (París, Points, 1956); Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique,* vol. 1 (París, Gallimard, 1960); en cast., respectivamente: *Humanismo marxista. Cinco ensayos polémicos* (Buenos Aires, Horizonte, 1959); *El pensamiento de Carlos Marx* (Madrid, Taurus, 1967); *Crítica de la razón dialéctica,* t. I (Buenos Aires, Losada, 1963).

[3] T. I. Oizerman, «Das Problem der Entfremdung in Zerrspiegel der bürgerlichen und revisionistischen "Kritik" des Marxismus», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1962), p. 9. Sobre la escena francesa, véase por ejemplo Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser* (Princeton, Princeton University Press, 1975).

[4] En la edición crítica MEGA se decidió reproducir el manuscrito de Marx en dos versiones, primero en el orden en que Marx escribió probablemente sus notas (MEGA I/2, pp. 187-322), y luego con una estructura más lógica (MEGA I/2, pp. 323-438). Aquí haremos uso de ambas versiones. La versión MEW se halla en Ergänzungsband 1, pp. 467-588, y la versión en inglés en CW 3, pp. 229-346.

[5] «Vorrede», MEGA I/2, pp. 325 y s.; MEW Ergänzungsband 1, pp. 467-470, y CW 3, pp. 231-234 [«Überdem hätte der Reichthum und die Verschiedenartigkeit der zu behandelnden Gegenstände nur auf eine ganz aphoristische Weise die Zusammendrängung in *eine* Schrift erlaubt, wie ihrerseits eine solche aphoristische Darstellung den *Schein* eines willkürlichen Systematisirens erzeugt hätte»].

[6] Sobre las reservas de Hegel con respecto a los prefacios y otras descripciones asistemáticas, véase G. W. F. Hegel *Wissenschaft der Logik,* vol. 1, en *Hegels Werke* (Fráncfort del Meno, Suhr-

kamp, 1969 [1831]), «Vorrede zur zweiten Auflage», pp. 19-34.

[7] Carta de Engels a Marx, 20 de enero de 1845, MEGA III/1, pp. 260 y s., y CW 38, p. 17.

[8] Carta de Jung a Marx, 18 de marzo de 1845, MEGA III/1, pp. 458 y s. [«Mit Ihrer glänzenden Schreibweise, und der großen Klarheit Ihrer Beweisführung, müssen und werden Sie hier durchschlagen, und ein Stern erster Größe werden»].

[9] Edmund Silberner, *Moses Hess: Geschichte seines Lebens* (Leiden, E. J. Brill, 1966), p. 191.

[10] Cita MEGA III/1, p. 335; MEW Ergänzungsband 1, p. 479, y CW 3, p. 343. Wilhelm Schultz, *Die Bewegung der Production: eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft* (Zúrich/Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, 1843), p. 72.

[11] Sobre los salarios de los trabajadores, MEGA I/2, pp. 327-338; MEW Ergänzungsband 1, pp. 471-483, y CW 3, pp. 234-246. Cfr. el capítulo «On the Wages of Labour», Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford, Clarendon Press, 1976), pp. 82-104.

[12] Sección «Gewinn des Kapitals», MEGA I/2, pp. 338-351; MEW Ergänzungsband 1, pp. 483-497, y CW 3, pp. 246-258. Los textos más importantes de Pecqueur son ahora accesibles en su versión electrónica. Marx cita Constantin Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou Etude sur l'organisation des sociétés* (París, Chapelle, 1842). En *El Capital,* véase *Das Kapital,* MEGA II/6, p. 562, y CW 35, pp. 609, 749.

[13] Sección «Grundrente», MEGA I/2, pp. 351-363; MEW Ergänzungsband 1, pp. 497-510, y CW 3, pp. 259-270.

[14] El texto «Entfremdete Arbeit und Privateigentum» se reproduce en MEGA I/2, pp. 363-375; MEW Ergänzungsband 1, pp. 510-522, y en inglés en CW 3, pp. 270-282.

[15] El «concepto» *(Begriff)* es objeto de tratamiento sistemático en G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* vol. 1, en *G.W.F. Hegels Werke,* t. 5 (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969 [1831]).

[16] Sobre Marx en las conferencias de Steffens en Berlín, véase Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels: leur vie et leur oeuvre,* vol. 1, *Les années d'enfance et de jeunesse, La gauche hégélienne: 1818/1820-1844* (París, Presses Universitaires de France, 1955), pp. 81 y 89. Heinrich Steffens, *Anthropologie* (Breslau [Wrocław], Josef Mar, 1822), vol. 1, pp. 8 y 14-15, así como el vol. 2.

[17] Las secciones «Priopiedad privada» y «Priopiedad privada y comunismo» se hallan en MEGA I/2, pp. 376-399, MEW Ergänzungsband 1, pp. 523-546, y traducidas al inglés en CW 3, pp. 283-306 [en cast.: *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid, Alianza, 1974)].

[18] La sección sobre los diferentes tipos de comunismo en MEGA I/2, pp. 386-389; MEW Ergänzungsband 1, pp. 534-537, y CW 3, pp. 294-298.

[19] Moses Hess había formulado la crítica del comunismo tosco, por ejemplo, en un artículo en la *Kölnische Zeitung,* 27 de septiembre de 1843, así como en otras publicaciones. E. Silberner, *Moses Hess: Geschichte seines Lebens,* cit., pp. 173 y 198.

[20] Sobre el término francés *sursumer,* véase Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana* (París, Presses Universitaires de France, 1986), pp. 102-120. [En cast., *aufheben* se ha traducido como «levantar», «abolir» o «sublimar», y aun como «preservar» o «trascender».]

[21] Sobre Spinoza y Marx, véase Y. Yovel, *Spinoza and other Heretics,* vol. II: *The Adventures of Immanence* (Cambridge, Princeton University Press, 1989), pp. 78-103. Para una crítica de la interpretación que Yovel hace de Marx, véase Henry E. Allison, «Spinoza and the philosophy of immanence», *Inquiry* 35:1 (1992), pp. 55-67.

[22] John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 1967), principalmente §§ 25-51, pp. 303-320.

[23] Cita de MEGA I/2, pp. 392 y s. [«Das Privateigenthum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, also als Capital für uns existirt, oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc kurz *gebraucht* wird. Obgleich das Privateigenthum alle diese unmittelbaren Verwirklichungen des Besitzes selbst wieder nur als *Lebensmittel* faßt und das Leben, zu dessen

Mittel sie dienen, ist das *Leben* des *Privateigenthums,* Arbeit und Capitalisirung. An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten»]; MEW Ergänzungsband 1, pp. 539-540; CW 3, pp. 299-300.

[24] «Die *Bildung* der 5 Sinne» y «die Musik den musikalischen Sinn des Menschen erweckt», MEGA I/2, pp. 394 y s.; MEW Ergänzungsband 1, pp. 541-542, y CW 3, p. 302. Hay investigaciones bastante extensas sobre la relación de Marx con las artes, especialmente la literatura. El gran trabajo pionero es el libro de Mijaíl Lifshitz *The Philosophy of Art of Karl Marx* (Londres, Longwood Publishing Group, 1980), sobre el pensamiento estético de Marx. Lifshitz, próximo a Lukács, desarrolló una concepción bastante conservadora de las artes; es poco probable que Marx la hubiera compartido, de haber sido contemporáneo de Lifshitz. Pero el libro es exhaustivo y académico. Sobre el conservadurismo estético de Lifshitz, véase Stanley Mitchell, «Mikhail Lifshitz: A Marxist Conservative», en Andrew Hemingway (ed.), *Marxism and the History of Art: From William Morris to the New Left* (Londres, Pluto Press, 2006), pp. 28-44. Existe una extraña síntesis de la filosofía del arte de Marx –o, más correctamente, de la tradición marxista dominante– con la de Proudhon y Picasso, elaborada por el historiador de arte alemán Max Raphael: *Proudhon-Marx-Picasso: Three Studies in the Sociology of Art* (Londres, Lawrence & Wishart, 1980); sobre el marxismo, pp. 75-112. Una revisión exhaustiva de la relación de Marx, principalmente con la literatura, es S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature* (Oxford, Clarendon Press, 1976). Una parte importante se ocupa de los *Manuscritos* , pp. 71-85. Un relato inteligente e independiente de las relaciones de Marx y las tradiciones posteriores con la cultura en general, y con la literatura en particular, es Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Londres y Nueva York, Oxford University Press. 1977); en cast.: *Marxismo y literatura* (Barcelona, Península, 1988). Marx habla en numerosas ocasiones sobre Mozart, en particular en sus artículos periodísticos. Por ejemplo, véase S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature,* cit., pp. 255-256. También se refirió a la *Novena Sinfonía* de Beethoven, en la que la «Oda a la Alegría» de Schiller se adecuaba a las esperanzas revolucionarias de 1848, por ejemplo en su artículo «Die revolutionäre Bewegung» [El movimiento revolucionario], publicado el día de Año Nuevo de 1849, MEW 6, p. 148; CW 8, p. 213. Las opiniones de Marx sobre Wagner eran más críticas e irónicas. Cuando, en 1876, Marx y su hija menor Eleanor se dirigían a Karlsbad para tomar allí las aguas y consideraron pasar la noche en Núremberg, encontraron que no había ni una sola habitación de hotel disponible. La ciudad estaba llena de gente «de todos los rincones del mundo, que partía de allí para Bayreuth, para el festival de los tontos de Wagner, el músico callejero del Estado *(Staatsmusikant)* », escribió en una carta a Engels. En una posdata, agregó secamente: «Ahora todo está aquí dispuesto para el futuro después de los tambores de la música del porvenir en Bayreuth». Sus palabras no indican ningún aprecio por la música de Wagner. Carta del 19 de agosto de 1876, MEW 34, p. 23; CW 45, p. 137. Wagner aparece nuevamente en una carta posterior a su hija Jenny Longuet en la que Marx habla de la hija de Liszt, Cosima, quien abandonó a su esposo, el director de orquesta Von Bülow, para casarse con Wagner. «No cabía imaginar un mejor libreto para una ópera de Offenbach», exclamaba Marx. Carta de agosto-septiempre de 1876, MEW 34, p. 193; CW 45, p. 143.

[25] «[D]ie Geschichte der *Industrie* und das gewordne *gegenständliche* Dasein der Industrie das *aufgeschlagne* Buch der *menschlichen Wesenskräfte,* die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie* ist», MEGA I/2, p. 395; MEW Ergänzungsband 1, p. 542, y CW 3, p. 302.

[26] Con respecto a *«sinnlicher, fremder, nützlicher Gegenstände», ibid.,* p. 395, p. 543, y p. 303, respectivamente.

[27] Con respecto a «eine *phantastische Illusion* », véase *ibid.,* pp. 395, 543 y 303, respectivamente.

[28] Con respecto a «für den socialistischen Menschen», MEGA I/2, p. 398; MEW Ergänzungsband 1, p. 546. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Fráncfort del Meno, Europäische Verlagsanstalt, 1971); en cast.: *El concepto de naturaleza en Marx* (Madrid, Siglo XXI, 1977 y 2011).

[29] Con respecto a «Die *Licht* -wohnung, welche Prometheus bei Aeschylus als eines der grossen Geschenke wodurch er d[en] Wilden zum Menschen gemacht, bezeichnet, hört auf, für d[en] Arbeiter zu sein», véase MEGA I/2, p. 420; MEW, Ergänzungsband 1, p. 548, y CW 3, pp. 307-308.

[30] Las secciones *«Bedürfnis, Produktion und Arbeitsteilung»* y *«Geld»* aparecen reproducidas en MEW Ergänzungsband 1, pp. 546-567, y en CW 3, pp. 306-326. En MEGA I/2, con una agrupación diferente, las encontramos en las pp. 429-438.

[31] Con respecto a «verwandelt meine Wünsche aus Wesen der Vorstellung», MEGA I/2, p. 437; MEW Ergänzungsband 1, p. 565, y CW 3, p. 325.

[32] La sección sobre la dialéctica de Hegel se encuentra en MEGA I/2, 399-418; MEW Ergänzungsband 1, p. 568-588, y CW 3, p. 326-346.

[33] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, Chicago University Press, 1958); en cast.: *La condición humana* (Barcelona, Paidós, 1993).

6

LOS AÑOS DE RUPTURAS

Después de abandonar su trabajo sobre los *Manuscritos,* Marx completó tres obras mayores en rápida sucesión, dos de las cuales encontraron editores, y por tanto un círculo de lectores. En la primera de ellas, *La Sagrada Familia,* Engels hizo una pequeña contribución, mientras que su papel en la segunda, *La ideología alemana,* fue equiparable al de Marx. La tercera, *Miseria de la filosofía,* fue en cambio obra exclusiva de Marx.

En este capítulo nos concentraremos en esas tres obras. Pero como siempre, la propia vida del autor constituye una contrapartida importante de lo que realizó en el campo de la escritura. Los años entre 1844 y 1847 fueron para Marx turbulentos. A principios de 1845 fue deportado de París, la ciudad que más amaba, y se vio obligado a refugiarse en Bruselas, a cierta distancia del centro de los acontecimientos. La deportación lo golpeó con fuerza, y con seguridad contribuyó al tono polémico, más duro, que caracterizó sus escritos desde Bruselas. Su punto de vista político también se hizo más tajante y lo empujó a pelear con personas a las que anteriormente había elogiado.

La Sagrada Familia

Cuando Friedrich Engels llegó a París a finales de agosto de 1844, Marx todavía dedicaba todo su tiempo a los *Manuscritos.* La visita del hombre que le había inducido a volcarse en la bibliografía económico-política también lo llevó esta vez a dejar de lado su trabajo. Durante los diez días que Engels estuvo en París, cobró forma un nuevo proyecto conjunto, y ambos amigos se lanzaron de inmediato a la tarea que se habían impuesto.

El plan conjunto se refería a un pequeño panfleto del que Engels ya había escrito su parte –poco más de quince páginas– durante su estancia en París. Pero para Marx el proyecto creció y le ocupó hasta bien entrado noviembre. Entonces llenaba más de doscientas páginas y el folleto se había convertido en un libro que recibiría el nombre de *Kritik der kritischen Kritik: gegen Bruno Bauer und Konsorten* [Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y compañía] [1] . Pero los editores, Joseph Rütten y Zacharias Löwenthal, encontraban demasiado abstracto el título y de venta difícil; en una carta a Marx, Löwenthal le sugirió rebautizarlo como *Die heilige Familie [La Sagrada Familia]* [2] . De ese modo, lo que antes era el título se convirtió en el subtítulo.

El cambio alarmó a Engels. Estaba en casa en Barmen-Wuppertal, junto a su familia severamente religiosa, y ahora tanto el título blasfemo como su propio nombre aparecían en la portada de un libro que cualquiera podía ver en la librería. Ya le parecía raro que su nombre estuviera junto al de Marx, e incluso por delante, de acuerdo con el orden alfabético. Su propia contribución había sido empero bastante modesta [3] .

Lectores posteriores podrían estar de acuerdo con él en este último punto. En esencia es un libro de Marx. Engels contribuyó con algunas secciones cortas, escritas con un estilo similar al de Marx, pero significativamente más moderadas.

Para la nueva obra, Marx de sirvió de sus intensos estudios económicos. Cuando, por ejemplo, respondió a la crítica de Proudhon formulada en la *Allgemeine Literatur-Zeitung,* intercaló fragmentos de los *Manuscritos* que son fácilmente reconocibles. Pero ni esa ni secciones similares suponen avances trascendentales. Marx sólo demostraba en ellas sus nuevos conocimientos. que ya estaban muy por encima de los de sus oponentes.

En conjunto, por otra parte, el texto se caracteriza por su incansable energía y un humor chispeante en sus ataques a sus viejos amigos entre los Jóvenes Hegelianos. El dispositivo paródico, omnipresente, es llevado a cabo con gran coherencia. Bruno Bauer y los demás aparecen en una actitud metafísica en la que el Juicio Final parece inminente. Este dispositivo, por supuesto, se justifica por el hecho de que Bauer era teólogo, aunque con alusiones más negativas a medida que pasaba el tiempo. Sólo unos años antes, como hemos dicho, había publicado un folleto titulado *La trompeta del Juicio Final,* y en general sus textos estaban llenos de alusiones bíblicas. El objetivo directo del ataque de Marx y Engels era el periódico

mensual que acabamos de mencionar, cuyo atractivo título, *Allgemeine Literatur-Zeitung,* se debe a un periódico alemán anterior, muy influyente en su día. Bauer y sus colegas pensadores del grupo que ahora se llamaba *Die Freie* [Los Libres] lo publicaron entre diciembre de 1843 y octubre de 1844. Cultivó lo que Bauer llamaba «crítica pura» en contraste con otras críticas, claramente más sucias, que florecían en el lugar. Marx forzó la expresión a alturas paródicas al llamar a aquella actividad «criticismo crítico».

Con particular entusiasmo, Marx se opuso a las declaraciones negativas, y a menudo condescendientes, que «Los Libres» difundían sobre los trabajadores y lo que llamaban «las masas», pese a calificarse a sí mismos como socialistas. Edgar Bauer, el hermano menor de Bruno, argumentaba que los obreros que se habían sindicado en Inglaterra y Francia tenían deficiencias en su pensamiento. Marx respondió que estos trabajadores no podían rebatir su degradación en la práctica mediante el pensamiento puro; por el contrario, experimentaban la dolorosa diferencia «entre *ser* y *pensar,* entre *conciencia* y *vida* » [4] . No dejaban de ser trabajadores asalariados no vinculados por ninguna teoría. El idealismo de Bauer constituía la diferencia clave entre su socialismo y el de los trabajadores.

Cuando Edgar Bauer afirmó que Proudhon no había pensado en su actitud hacia la sociedad, Marx resopló con desprecio ante tal arrogancia. No despreciaba menos las críticas de Bruno Bauer a las masas, quien las veía como los verdaderos enemigos del Espíritu. La réplica de Marx fue que «hay que conocer la dedicación al estudio, el ansia de conocimiento, la energía moral y la incesante necesidad de desarrollo de los trabajadores franceses e ingleses para poder formarse una idea de la nobleza *humana* de ese movimiento» [5] . Lo que quedaba ahí implícito era que Bauer no la conocía, a diferencia de Marx (aunque, con respecto a los ingleses, sólo a través de Engels).

Bruno Bauer estaba preocupado por el abismo que lo separaba de «la multitud». Pura crítica destinada a sentir y conocerlo todo. ¿Pero cómo podría transmitir sus ideas a los ignorantes? Era ahí donde veía su gran y difícil tarea. Lleno de sarcasmo, Marx se distanció de estas preocupaciones [6] . En su revista, Bauer había atacado el artículo de Marx sobre la cuestión judía. Marx respondió que Bauer no podía ver la diferencia entre la emancipación política y la humana. Esta era ahora, como sabemos, una diferencia crucial para Marx. La liberación política respondía a la relación

de las personas con el poder estatal; la emancipación humana, a la relación con el trabajo, con los demás y, en última instancia, consigo mismo [7] .

Marx también aprovechó la ocasión para polemizar contra la concepción de Bauer de la historia. Bauer había hablado de «ideas que produjeron la Revolución francesa», y Marx le respondió: «Las ideas *no pueden provocar de por sí nada en absoluto* ». Para eso se requerían personas que pudieran concebir lo que deseaban en la práctica. A este respecto, Marx sacó de las sombras a los defensores más radicales de la revolución: personas como François-Noël Babeuf y otros. Eran gente y movimientos cuya importancia había reconocido cuando estudió en París una cantidad impresionante de textos sobre la Revolución francesa. Consideraba a los revolucionarios que veía más a la izquierda como los precursores del comunismo [8] .

Bauer veía a cada individuo en la sociedad como un átomo, aislado en su órbita. Marx le respondió que esa era una idea que un individuo egoísta podría usar para hacerse sentir más importante; pero de hecho era «una necesidad, una carencia» lo que impulsaba a la gente a unirse [9] . El lector puede reconocer aquí la idea de los *Manuscritos* según la cual una persona debe ser primero un ser social antes de poder convertirse en individuo.

Marx también entró en una batalla relacionada con la historia de la filosofía. Pero en *La Sagrada Familia* adoptó una actitud diferente a la usual en él: por lo general, siguiendo a Feuerbach, veía el empirismo radical (o el sensualismo) como la base misma de la tradición materialista. Francis Bacon era su antepasado y John Locke una figura importante en su tradición, mientras que Hobbes era una figura más dudosa que hacía geometría a partir de la realidad y, así, convirtió el materialismo en una «misantropía». El materialismo se civilizó con los pensadores de la Ilustración francesa; cobró forma y ganó elocuencia.

En una polémica directa con Bauer, Marx borró a Spinoza de la historia del materialismo. Esto era algo nuevo, y posiblemente su concepción se hizo más incisiva en el calor de la batalla. Evidentemente, quería interponer la máxima distancia posible entre él y no sólo «Los Libres», sino también Hegel y sus escritos históricos. También le permitió destacar que los socialistas y comunistas franceses y británicos mantenían la tradición de Bacon y d'Holbach. El humanismo y el materialismo iban de la mano en ellos (en los *Manuscritos,* Marx había hablado de humanismo y naturalismo; la diferencia no es importante) [10] .

Los hermanos Bauer fueron el blanco de ataque más importante de *La Sagrada Familia,* pero Marx tenía una ojeriza particular a uno de sus compañeros, «Herr Szeliga», quien en realidad se llamaba Franz Zychlin von Zychlinski y no sólo era un Joven Hegeliano sino todo un oficial prusiano. Marx resumió sarcásticamente el estilo literario de Herr Szeliga: «Su arte no consiste en revelar lo que está oculto, sino en ocultar lo que está a la vista de todos». Su pecado particular era el respeto que mostraba por las novelas de Eugène Sue, en las que parecía descubrir verdades importantes sobre la sociedad de su época [11] . Marx, por su parte, despreciaba las representaciones sentimentales de los barrios marginales metropolitanos que plasmaba Sue en *Les Mystères de Paris,* por lo que atacó un artículo de Szeliga sobre el protagonista de Sue llamado Rudolph von Gerolstein. La polémica se extiende a todo un largo capítulo que es bastante impenetrable para un lector moderno [12] . Sólo después viene el capítulo final, con una descripción mucho más clara del «Juicio Final Crítico», en el que las condiciones de las Revelaciones se unen con un Declaración grandiosa, tomada directamente de la *Allgemeine Literatur-Zeitung,* sobre la era contemporánea como una era de la decisión. Suena el himno medieval *Dies irae* y se muestra el emblema de los hermanos Bauer (*Bauer* significa «granjero» en alemán), junto con el verso tabernario francés: *Quand les boeufs vont deux à deux, le labour n'en va que mieux!* [¡Con los bueyes emparejados se ara mucho mejor!]. Y ahora debería llegar el fin del mundo, pero, en un «Epílogo histórico», Marx declaraba que no fue el mundo el que desapareció, sino la *Allgemeine Literatur-Zeitung* [13] .

La Sagrada Familia fue el primer libro de Marx (y también de Engels) que pasó por la imprenta. No fue un debut brillante. Contiene frases ingeniosas y una ironía mordaz, pero se alarga en exceso en algunos pasajes y es demasiado detallado en relación con su tema relativamente limitado.

Incluso Engels, su coautor, estaba asustado por el formato; Georg Jung, su amigo de Colonia, le hizo saber a Marx en una carta que las muchas enumeraciones de cuestiones no esenciales eran agotadoras. Al mismo tiempo, Jung endulzaba la amarga evaluación afirmando que la crítica de los Jóvenes Hegelianos era una recompensa para el lector [14] . La pregunta que sobre todo hay que hacerse es por qué a Marx le pareció tan importante escribir todas aquellas páginas sobre los hermanos Bauer y Szeliga. La explicación puramente psicológica que lo atribuye a una especie de

escapismo –era más fácil ajustar cuentas con viejos amigos de su juventud, cuyos argumentos había dominado a la perfección, que completar una obra que tocaba temas nuevos y difíciles– es insuficiente. Tuvo que haber también razones más objetivas. Algo hizo que Marx viera necesario dejar atrás el Joven Hegelianismo de una vez y para siempre. Pronto también resultó que ni siquiera las más de 200 páginas dedicadas al tema bastaban; Marx estaba listo para lanzarse a un nuevo trabajo sobre el mismo tema, incluso más largo.

Ese trabajo comenzó en unas circunstancias totalmente nuevas; debemos explicar ese cambio antes de intentar siquiera responder a la pregunta de qué empujó a Marx a emprender otro trabajo sobre los Jóvenes Hegelianos.

Una despedida dolorosa y una nueva vida

A raíz de las propuestas de Prusia, el gobierno francés encabezado por Guizot decidió deportar a Marx, echarlo de Francia. La decisión llegó como una completa sorpresa para Marx. Al principio se tomó a la ligera la orden de deportación, creyendo que podría burlarla y permanecer en Francia. Pero cuando se dio cuenta de que era grave, se deprimió profundamente. La capital belga, Bruselas, era ahora el único lugar razonable que quedaba abierto para él, ¿pero qué era Bruselas comparado con París? Había amado profundamente el animado y variado ambiente parisino, donde podía moverse libremente entre los salones y las sociedades políticas secretas más inclinadas a la izquierda en la escala política. Había hecho muchos nuevos amigos en París, desde Heine hasta los socialistas y comunistas franceses. Su energía y aplicación al trabajo había sido grande; había producido un gran manuscrito y casi un libro entero, al tiempo que se dedicaba a estudios exhaustivos de economía e historia. Además había podido compaginar todo ello con reuniones políticas, conversaciones nocturnas y las ocasionales veladas en los salones de Madame d'Agoult. Ahora todo esto desaparecería ante sus ojos.

Bruselas no sólo era mucho más pequeña que París, sino que su ambiente cultural e intelectual también era significativamente más pobre. Se había convertido en la capital del nuevo reino de Bélgica tan sólo quince años

antes, después de una revolución que comenzó tras una representación, en el Teatro de La Moneda, de la ópera «independentista» de Daniel-François-Esprit Auber *La muette de Portici.* Los belgas ansiaban independizarse de los Países Bajos y se unieron espontáneamente al levantamiento, que triunfó rápidamente. Llamaron a un rey del pequeñísimo principado alemán de Sajonia-Coburgo y lo coronaron como rey de Bélgica con el nombre de Leopoldo I.

En Bruselas la mayoría de la gente aún hablaba flamenco, un idioma que ni Karl ni Jenny dominaban. Un consuelo para la familia era que no eran los únicos en aquella situación. Había numerosos refugiados y trabajadores inmigrantes, en particular alemanes, buen caldo de cultivo para el pensamiento político radical. Además, Bruselas tenía la ventaja de su situación política entre las metrópolis de Europa. Karl pronto descubriría que era excelente para construir redes.

Pero cuando salió de París no veía más que desdichas en su destierro. Su melancolía era tan grande cuando partió apresuradamente que su compañero de viaje y amigo Heinrich Bürgers trató de animarlo con canciones felices mientras ambos viajaban en la diligencia rumbo a Bruselas. No creemos que tuviera mucho éxito.

Para Jenny Marx, la deportación de su esposo significó problemas aún más graves. Ella era la que tenía que deshacerse de las pocas propiedades de la familia que habían quedado en París, a fin de obtener un poco de dinero. Estaba embarazada de nuevo, esta vez de su hija Laura; a su lado tenía a Jennychen, todavía una niña. En una carta a Karl, escrita en francés, describía sus interminables e infructuosos problemas. Pero también hablaba de los amigos que la rodeaban: Heine, Bakunin, además del poeta y revolucionario Georg Herwegh. No dejaba escapar ni una palabra de queja; atribuía todos los problemas a los gobiernos infames personificados por Guizot y por Alexander von Humboldt, el ministro prusiano en París (más famoso por sus obras científicas y sus viajes de exploración) [15] .

Pero Jenny y Jennychen llegarían a Bruselas muy pronto, y fue allí donde nació Laura. Fue también en Bruselas donde una mujer llamada Helene Demuth haría su entrada en la vida de la familia Marx. La madre de Jenny se la había enviado desde Tréveris, consciente de las dificultades que su hija estaba encontrando en su nueva vida, especialmente porque la asistenta con la que había contado en París no podía acompañarlos a Bruselas. Demuth pronto se convertiría en la mano derecha de la familia, pilotándola

hábilmente a través de todos los problemas, triviales pero dolorosos, que la esperaban en tiempos futuros. Se convirtió también en una amiga de la familia, participando de sus alegrías y tristezas. Permaneció pacientemente en su puesto durante el resto de la vida de Jenny y Karl [16] .

Por su parte, Jenny había desarrollado una habilidad valiosísima para su esposo. Fue durante mucho tiempo la única capaz de descifrar su singular letra y quien, mientras vivió, ejerció de amanuense de Karl. No era una copista pasiva, sino que se convirtió en su compañera más cercana en la discusión, la mejor informada –incluso que Engels– del trabajo de su esposo.

Al comienzo de su estancia en Bruselas, Engels mantuvo a Karl informado sobre lo que estaba sucediendo en Barmen-Wuppertal. La imagen que transmitió era doble. Por un lado, sus cartas informaban de los grandes éxitos que obtenía en su tierra natal con su propaganda comunista; se mostraba eufórico sobre la cantidad de gente interesada: pronto acudiría hasta un centenar de asistentes. Sin embargo, no mencionaba la composición de su audiencia: eran en su mayoría ciudadanos bien situados, no proletarios, pero eso no menguaba su confianza en el futuro: expresaba el mismo tipo de euforia que Marx durante su estancia en París. El futuro prometía ser espléndido: «El comunismo de Wuppertal es *une vérité* ».

Pero aquellas reuniones pronto llamarían la atención de las autoridades y fueron prohibidas sin más preámbulos. La historia de éxito concluyó tan apresuradamente como había comenzado [17] .

Las cartas de Engels también abordaban otro tema: la cólera que despertaban en su padre los extravíos radicales del hijo. Estoy viviendo la vida de un auténtico perro, se quejaba Friedrich. El anciano no puede distinguir entre liberalismo y comunismo, pero está furioso. A sus ojos ambos son igualmente revolucionarios. Lo más importante que gestó Engels en aquel momento fue una gran investigación, casi sociológica, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England,* donde describía de un modo a la vez lúcido y minuciosamente preciso la vida dura, sucia y precaria que se veía obligado a vivir el nuevo proletariado industrial en el noroeste de Inglaterra y el sur de Escocia. Una obra pionera en su género; en conjunto, se trata del mejor libro del que Engels fue el único autor, y cuando sólo tenía veinticinco años de edad.

La situación de la clase obrera en Inglaterra también desempeñó un papel importante para Marx. El empirismo de la obra era crucial, especialmente

para su gran trabajo sobre el capitalismo que ahora iba avanzando sin interrupción.

Engels pronto acudiría personalmente a Bruselas, inaugurando así unos pocos años de colaboración intensiva. También Moses Hess se unió a la pequeña colonia. Durante un tiempo, todos ellos vivieron en tres casas contiguas en la Rue d'Alliance en Bruselas. Pero la vecindad no era del todo buena. Tanto Engels como Hess convivían con sus respectivas amantes. Engels tenía con él a Mary Burns, de Mánchester, y Hess a Sibylle Pesch, a quien, según rumores obstinados, había conocido en un burdel. Jenny Marx llegaría a odiar intensamente a Mary Burns, no porque fuera una obrera fabril, sino porque, según Jenny, era soez y chismosa. Las cosas iban mejor con la alegre Sibylle Pesch.

Era inevitable que Friedrich y Karl, pero también indirectamente Moses, se vieran implicados en el conflicto. Conocemos mejor la naturaleza de la discordia por una carta que se ha conservado de Heinrich Bürgers (el mismo que acompañó a Marx a Bruselas, pero que ahora se encontraba en Colonia). La carta se escribió a finales de febrero de 1846, cuando Marx llevaba viviendo en Bruselas poco más de un año. Evidentemente, Marx le había dado a Bürgers una cuidadosa explicación de lo que había sucedido en una carta ahora perdida, y Bürgers repetía y comentaba únicamente lo que su amigo le había dicho. Engels se había quejado de que Marx estaba demasiado ligado a su familia, y culpaba a Jenny por ello. De no ser por ella, Karl habría admitido las ventajas de las relaciones sin ataduras, debió de decir Engels. Tampoco Hess salía bien librado. Bürgers pensaba que Engels tenía una «naturaleza superficial» y que Hess no entendía los problemas de la vida cotidiana y por eso toleraba sin quejarse las estupideces de su amigo. De hecho, Marx había criticado no sólo la superficialidad moral de Engels, sino también sus limitaciones intelectuales. Bürgers escribió: «Tu juicio sobre la condición intelectual de Engels me sorprendió menos que sus otras hazañas. Alejarse de la filosofía y la especulación tiene mucho menos que ver con sus ideas sobre la esencia de estas que con el problema que supondrían para su intelecto tan poco perseverante». Contra tal actitud sólo era posible defenderse con «el exorcismo del desprecio». Engels debía comprender que «no podía mantener su estilo ligero, del mismo modo que Hess debía hacer a un lado sus aparentemente profundas meditaciones» [18] .

Otro de los amigos leales de Marx, el doctor Roland Daniels, también había recibido una carta igualmente indignada, del mismo tenor que la de Bürgers. Se habla de Engels como «Der lange Kerl», en una alusión grosera a su pasado militar. «Hombres altos» era como se conocía popularmente a la guardia especial del rey prusiano. Otro sobrenombre que seguramente también provenía de Marx y que aparece en la carta de Daniels es *«l'ami des prolétaires»* [amigo de los proletarios], que tenía que llevar tan buena ropa porque la sociedad contemporánea era tan miserable. Daniels decía que el poco filosófico Engels no era bueno para una crítica de la filosofía. Hess también recibió su dosis de desdén, tildado de «esponja de cocina» *[Schwamm],* que absorbe cuanto encuentra a su paso; término bastante injusto, si se tiene en cuenta que fue Hess quien inspiró a Marx, y no al revés [19] .

Marx debió de sentirse profundamente herido cuando escribió esas palabras a algunos de sus amigos más leales. No sabemos con seguridad qué fue lo que causó su ira hacia Hess, aparte de que pudiera haberse hecho eco de la queja de Engels sobre Jenny. El amor de Karl hacia su esposa no admitía críticas, ni tampoco sus lazos con su familia. En cuanto a Engels, tampoco él podía tolerar ningún reproche hacia su relación con Mary Burns, o que ella fuera tratada con poco respeto.

Estas tormentas emocionales estallaron en un momento en que Marx y Engels se encontraban trabajando en el tremendo manuscrito conocido por la posteridad como *Die deutsche Ideologie.* El trabajo comenzó en septiembre de 1845 y continuó hasta el siguiente verano. Las evaluaciones del carácter poco filosófico de Engels son particularmente sorprendentes, dado el papel tan importante que desempeña la filosofía en *La ideología alemana.* Es tentador imaginar disputas internas entre ambos autores mientras escribían, pero aquí el material de origen nos abandona. Sólo sabemos que el blanco más importante para la obra, el libro *Der Einzige und sein Eigentum* [El Único y su Propiedad] de Max Stirner, fue juzgado de modo diferente por los dos desde el principio. Cuando todavía estaba en Alemania, Engels había escrito una carta bastante entusiasta a Marx sobre el libro, que acababa de publicarse. Stirner era el más talentoso de los Jóvenes Hegelianos, escribió, pero también era fácil mostrar que su «hombre egoísta está destinado a hacerse comunista por puro egoísmo». Ahora nos tocaba seguir avanzando sobre él invirtiendo su construcción intelectual. En su respuesta, ahora perdida, Marx pintó evidentemente una

imagen significativamente más negativa de Stirner y de lo que había expuesto, y Engels cedió y confesó pronto que él mismo se había dejado llevar por el error durante la lectura del libro [20] .

Apenas seis meses después, en septiembre de 1845, ambos comenzaron el trabajo en el que el libro de Stirner desempeñaba el papel principal. Moses Hess también se incorporó al proyecto al principio y escribió un texto más corto, la mayor parte del cual se ha perdido. No pasó mucho tiempo antes de quedar relegado. Su nombre aparece en el manuscrito, y luego sólo en términos halagadores. Lo que logró en teoría era «bastante vago y místico», y él mismo era un hombre medio educado entre otros hombres medio educados [21] . Pero Engels y Marx prosiguieron incansablemente juntos a pesar de que uno de ellos, en mitad de la labor común, pudiera acusar al otro de ser poco filosófico. Algo distinto del estilo de vida y la profundidad de pensamiento debía de ser –y permanecer como– la base de su colaboración.

Justo al comienzo de aquella temporada en Bruselas, durante el verano de 1845, ambos hicieron un viaje a Inglaterra, en concreto a Mánchester. Fue la primera visita de Marx al país donde pasaría la mitad de su vida. Por primera vez pudo ver, con sus propios ojos, el capitalismo contemporáneo en plena floración y constatar la enorme vitalidad y miseria humana en una ciudad puramente industrial. Era una realidad en la que Engels se movía como pez en el agua. Gracias a su excelente labor de documentación para *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* había adquirido una visión de conjunto que quizá nadie igualaba. En tal condición tenía que servir como guía y presentador para su compañero de viaje. Por otra parte, dominaba con naturalidad el idioma, mientras que para Marx el inglés era una lengua de lectura en la que era menos fluido que en francés, italiano o español (o latín o griego…). En 1844 Marx todavía escribía sus extractos de casi todos los economistas británicos a partir de traducciones francesas, mientras que gustosamente citaba a Dante y Cervantes en el idioma original. En esto era un típico europeo continental educado de su época. El perfil de conocimientos de Engels era diferente; había entrado en el comercio, sabía cómo funcionaba la industria desde dentro, y conocía el entorno de la fábrica y a sus trabajadores como la palma de su mano. La mujer más importante de su vida trabajó en una hilandería.

Pero si el viaje tuvo importancia para su proyecto conjunto, ¿cómo fue que este, una vez más, se refiriera a la filosofía alemana y no al mundo que se

extendía ante sus ojos en Londres y Mánchester? La pregunta en torno a la que rondaba *La Sagrada Familia* debía plantearse con mayor claridad aún en *La ideología alemana:* ¿Por qué Marx (y Engels) se lanzaron a esos proyectos? ¿Por qué Marx no avanzó más en su trabajo sobre economía y política que con tanto entusiasmo Engels le había animado recientemente a completar, y que evidentemente tan importante era para él mismo? Además, uno de los objetivos del viaje a Inglaterra era reunir material escrito precisamente para ese trabajo [22] .

Antes de poder responder a estas preguntas, debemos examinar con más detalle el nuevo texto que surgió de su colaboración.

La ideología alemana

El título *La ideología alemana* no fue elegido por Marx y Engels para el enorme manuscrito que nos legaron [23] ; fue decidido por los editores de su primera publicación completa en 1932. Es un título pertinente, ya que la expresión «ideología alemana» aparece en numerosas ocasiones a lo largo del texto, así como en un aviso sobre la obra que Marx publicó en la *Trierische Zeitung* el 9 de abril de 1847.

Los autores pensaban publicar la obra en dos volúmenes: el primero sería un estudio exhaustivo de los Jóvenes Hegelianos, y el segundo, un volumen significativamente menor, sería un ataque al grupo que se conocía como del «verdadero socialismo», «der wahre Sozialismus».

En las actuales ediciones impresas de la obra, la importante sección sobre Feuerbach, que en ciertas ediciones también se denomina introducción, aparece después de un breve prólogo. De hecho, esa sección fue escrita en último lugar, en el otoño de 1846. Es también objetivamente, como señala Michael Heinrich, el resultado del trabajo y no un punto de partida para el mismo [24] , por lo que resulta razonable comenzar por esa sección como resumen y conclusión.

La ideología alemana es la evidencia más completa de un cambio radical en los puntos de vista de Marx y Engels sobre la historia, la sociedad y la política durante 1845 y 1846, y son esos cambios los que atraen mayor atención en toda la bibliografía sobre Marx. En los libros de texto y

manuales soviéticos y germanoorientales, se consideraban el paso más decisivo hacia la concepción que el marxismo-leninismo adoptaría mucho más tarde como correcta, verdadera y científica. Louis Althusser, el relevante filósofo marxista francés de las décadas de 1960 y 1970, sostenía que durante 1845 Marx había hecho un gran descubrimiento: el de un nuevo continente al que llamó Historia. Entre el «joven Marx» –que, siguiendo a Feuerbach, había hablado de la esencia humana y de la alienación– y el Marx maduro y real cuya obra culminó en *El Capital,* había una diferencia decisiva. El Marx de la alienación todavía estaba preso en la niebla especulativa del idealismo alemán; el Marx de *La ideología alemana* estaba en vías de crear una nueva ciencia [25] .

Otros intérpretes han afirmado, por el contrario, que las características sustanciales de la teoría de Marx ya se pueden encontrar en los *Manuscritos* y que la teoría de la alienación constituye un elemento indispensable y a menudo descuidado de esta teoría. Joachim Israel, István Mészáros y Bertell Ollman pueden ser citados entre los más influyentes defensores de esta interpretación. Una variación original es la del historiador japonés Takahisa Oishi, quien en su libro *The Unknown Marx* (2001) sostiene que el gran proyecto económico de Marx está moldeado en una sola pieza y que sus elementos sustanciales ya se encuentran en los *Manuscritos*. Desde el punto de vista de Oishi, *La ideología alemana* no representa nada decisivamente nuevo, mientras que atribuye un gran papel al gran ajuste de cuentas de Marx con Proudhon en *Miseria de la filosofía* [26] .

Michael Heinrich, en cambio, mantiene la opinión contraria de que hay una clara ruptura en el desarrollo del pensamiento de Marx –varias, de hecho, de las cuales esta fue la primera–. Heinrich concede que mucho más tarde Marx volvió a usar la palabra *Entfremdung* –alienación–, pero argumenta que ya no era una cuestión de alienación de la esencia humana [27] . También nosotros nos volveremos a ocupar más adelante de ese problema.

La ideología alemana es sin duda algo nuevo en relación con *La Sagrada Familia.* En cuanto a Marx, podemos ver fácilmente que el cambio ya había comenzado antes del verano de 1845, es decir, de su traslado a Bruselas. La prueba se puede encontrar en las famosas *Tesis sobre Feuerbach* escritas a principios de 1845. Forman parte de un cuaderno de notas que Marx redactó entre 1844 y 1847, y que Engels publicó más de cuarenta años después, en 1888, como apéndice a su propia obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la*

filosofía clásica alemana (1886). Engels no dudaba que aquellas Tesis (la designación es suya) significaban una ruptura en la evolución de Marx, y por tanto, indirectamente, en la suya propia. Se expresaba al respecto de modo un tanto grandilocuente: ciertamente eran «Notizen für spätere Ausarbeitung, rasch hingeschrieben, absolut nicht für den Druck bestimmt, aber unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist» [apresuradamente escritas para su posterior elaboración, absolutamente no destinadas a su publicación, pero valiosísimas como el primer documento en que se deposita el germen brillante de la nueva visión del mundo].

Engels estaba esencialmente en lo cierto. Con aquellos once enunciados breves y más o menos aforísticos, Marx había dado un paso decisivo. En la primera tesis decía que el error de todo el materialismo hasta entonces, incluido Feuerbach, era que sólo había percibido la realidad como objeto de una forma de pensar, y no como *«actividad humana sensitiva, práctica».* Los materialistas decían que las personas eran resultado de las circunstancias y de su educación, pero olvidaban que «las circunstancias son alteradas por la gente y que el educador debe a su vez ser educado». En resumen, las personas son activas y pasivas en ese proceso, idea en la que Marx insistiría muchas veces a partir de entonces.

En otra tesis afirmaba que Feuerbach, pese a su énfasis en los sentidos, olvidaba que se trataba de una «actividad *práctica,* humano-sensitiva»; Marx se disponía así a asestar el golpe decisivo contra el fundamento de la perspectiva de Feuerbach que hasta hacía bien poco había sido también la suya: contra el discurso de la esencia uniforme de la humanidad. A esa esencia percibida sólo en abstracto, como algo que existía dentro del individuo, Marx respondía: «En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales». Feuerbach, con su concepto abstracto, se veía obligado a ignorar la historia. Pero «toda vida social es esencialmente práctica». El misterio de la teoría se resolvía así en la práctica humana y en la comprensión de la misma.

Marx entendía el materialismo hasta ese momento como una expresión del pensamiento burgués. El materialista pensante aparece como un observador indiferente de una realidad que en el fondo es constante. Pero es la actividad humana la que crea el mundo que nos rodea. Con esa crítica Marx había preparado el camino para la última tesis, que se ha convertido, con mucho, en la más conocida: «Die Philosophen haben die Welt nur

verschieden *interpretiert;* es kommt aber darauf an, sie zu *verändern* » [Los filósofos sólo se han ocupado de *interpretar* el mundo de diversas maneras; pero la cuestión es *cambiarlo*]» [28] .

Hay dos conceptos en este pequeño documento que destacan particularmente: la *praxis* y la *historia.* La praxis, de la que deriva «práctica», tiene sus orígenes en el griego clásico, donde tiene que ver con la acción en su sentido más amplio. Adquiere un contenido especial en Aristóteles, quien distinguía tres facultades humanas diferentes para el conocimiento: *teoría, práctica* y *técnica.* La teoría, con el significado original de ver o escudriñar, es la consideración pasiva de la realidad, más en concreto la parte de ella, según Aristóteles, sobre la que no podemos influir: la naturaleza y sus leyes. La técnica, del griego *τέχνη,* se refiere a la capacidad humana para producir diversos tipos de objetos mediante la artesanía y el arte, mientras que la praxis –*πράξις*– tiene que ver con las relaciones entre personas y engloba por tanto a la ética, con sus subdivisiones de la política y la economía.

La distinción entre praxis y técnica era sin embargo difícil de sostener en las tradiciones de la Antigüedad griega. Durante la Edad Media ambos conceptos se hicieron a menudo borrosos, y más aún durante el siglo XVII y más tarde. Kant, que era tan cuidadoso con las distinciones, trató de caracterizar la *práctica* como un concepto ético. Según él, las acciones prácticas eran buenas o malas, y por lo tanto se realizaban sólo por obligación y no porque llevaran a consecuencias deseadas de diversos tipos. Cuando se requería saber cómo funcionaba algo, en cambio, las acciones eran, según Kant, técnico-prácticas. Es un concepto híbrido interesante, que muestra que ni siquiera para una persona tan escrupulosa como Kant era posible una clara distinción entre lo práctico y lo técnico: parecía como si la propia realidad moderna hubiera creado una zona intermedia entre la ética y la técnica.

Con Hegel esa zona de transición se amplió; en general, no distinguía entre praxis y técnica. La relación práctica de la Humanidad con la Naturaleza era su «actividad técnica». En el prólogo de su obra de 1811 *Wissenschaft der Logik* [Ciencia de la Lógica], Hegel hablaba de un «Geist des Praktischen», un Espíritu de la Práctica, que engloba todas las formas de vida natural e intelectual. La diferencia entre lo que Kant llamaba técnico-práctico y lo práctico quedaba así en principio borrada.

Marx dio un paso más allá. El campo de la teoría también se volvió borroso con lo técnico-práctico. La teoría, que en Kant y Hegel había sido un campo apartado, aislado, perdió su independencia. Apareció como una expresión de la acción humana. Sus encuentros con la literatura económica británica y francesa, más terrenal, había contribuido sin duda a esta nueva orientación, con la que la diferencia entre lo teórico y lo práctico quedaba parcialmente borrada [29] .

Los límites del concepto de *praxis* son difíciles de discernir y polémicos. ¿Sólo es praxis ese tipo de acción que transforma la realidad humana? ¿O lo es toda actividad humana, por rutinaria que sea, que en razón de su enorme peso colectivo cambia sus condiciones a largo plazo? Volviendo a los *Manuscritos* , Marx señaló que la idea de trabajo en Hegel era una parte permanente de su pensamiento. En Hegel se trataba de una cuestión de trabajo en su sentido más amplio. La idea más antigua de que sólo las labores físicas debían ser entendidas como trabajo («trabajarás con el sudor de tu frente») estaba a punto de ceder. La antigua nobleza de cuna despreciaba el trabajo; la ciudadanía en alza, por el contrario, lo asumía percibiéndolo en su sentido más amplio, incluyendo en particular su propia participación en planificaciones, negocios y balances. Las actividades de los técnicos e inventores, y gradualmente también la de los científicos, tenían una importancia obvia para la industria y también para la nueva agricultura; de este modo se cruzó la frontera. Por extensión, toda actividad humana intencional y razonablemente fatigosa podría designarse como trabajo [30] .

El trabajo y la praxis son evidentemente conceptos cercanos en el pensamiento de Marx. Pero la pregunta sobre los límites de la praxis no se había respondido en las breves y rápidas notas escritas en el camino que se alejaba de la filosofía de Feuerbach. Por otro lado, está claro que se concentraba en la praxis que cambia o simplemente revoluciona la realidad de la humanidad.

El otro concepto central, la historia, no aparece aquí como un término, pero ese breve documento está empapado de su presencia. Lo más esencial se refiere a los procesos, las nuevas circunstancias y las acciones creativas. Ese interés histórico no es nuevo en la vida de Marx; recibe ahora, sin embargo, no sólo un papel más central, sino también otro énfasis. Anteriormente era la historia del pensamiento la que tenía un papel crucial en los escritos de Marx. Es una historia de la que aprendió mucho al principio, y que también aprenderá a dominar a lo largo de su vida. Pero eso

sólo concierne al mundo de las ideas; en las tesis sobre Feuerbach, la historia en la que centra su atención tiene un sentido más amplio y variado. Concretamente es el resultado de una lectura intensiva, sobre todo en torno a la Revolución francesa, pero también, a través de la bibliografía económica, de la historia económica y social más general. Aquí no prevalece el orden relativo de las ideas de la historia hegeliana del pensamiento, resultante de la confrontación de unos filósofos con otros y de unas ideas con otras, sino una multiplicidad caótica en la que todo puede parecer importante y la gente común forma parte de la creación histórica.

Esa historia múltiple y caleidoscópica es a la vez una historia del cambio –desarrollo, de hecho–, tanto como lo es la historia de la filosofía. Por muy variadas que sean y por muy entremezcladas que estén con pequeñas coincidencias, al mismo tiempo parece mostrar un designio u objetivo, por difíciles que sean de verificar sus principales características en los pequeños detalles. Para quien esté satisfecho con la vida y obra de los reyes de la filosofía, o los reyes de la música, o los reyes de la industria, o incluso de los reyes ordinarios, la tarea resulta mucho más fácil. El campo de investigación se halla ahí limitado, y el abigarrado mundo que se encuentra fuera del círculo de los selectos se percibe principalmente como ruido no estructurado.

Es la historia de la multiplicidad lo que Marx quiere poner bajo el foco. Es ahí donde se produce un cambio real, y es también ahí donde cada persona puede aparecer marcada como está por unas circunstancias que no puede controlar, y como activa y creativa. Los educadores son ellos mismos educados, pero como educadores logran, empero, algo nuevo.

Es importante recordar que Marx escribió sus tesis mucho antes de que él y Engels comenzaran a trabajar en *La ideología alemana.* Para un observador actual, las tesis forman una matriz para la gran obra. Desde esa matriz se podrían desarrollar muchas de las ideas fundamentales en el texto mayor.

Las *Tesis* no conllevaban nada totalmente nuevo en el desarrollo de su autor. En *La Sagrada Familia* podemos observar cómo, en su polémica, se burla de la forma desdeñosa de hablar sobre las masas de los hermanos Bauer, llamando en cambio la atención sobre los trabajadores individuales, su diligencia en el estudio y su conciencia. La sociedad no puede dividirse en una elite que va por delante y unas masas que la siguen a trompicones.

Para él ha quedado claro que incluso el filósofo debe contar con muchos actores, de hecho con una abigarrada masa.

Como sucede casi siempre con Marx cuando formula nuevas ideas o teorías, las *Tesis* ya habían sido anunciadas, sólo que su autor no había desarrollado hasta entonces todas las consecuencias de lo que ya pensaba. Quizá fue la cruel deportación a Bruselas la que desató una serie de ideas que lo guiarían desde entonces. La doctrina de una esencia humana invariable apareció en aquel destello de inspiración como una ficción innecesaria y engorrosa.

Anotó esos nuevos pensamientos en su cuaderno, pero todavía no eran más que un pequeño proyecto. Con el fin de eliminar el resto de las preguntas estaba dispuesto, seis meses después, a dedicar todo su tiempo a una exigente colaboración con Engels.

Engels, por su parte, había descrito ya la sociedad como una multiplicidad de la que era difícil hacer un balance. En su libro sobre la clase obrera en Inglaterra no presuponía una esencia común de todas las personas que vivían sus vidas desgarradas a la sombra de la industria; simplemente no había pensado lo que significaban aquellas cosas, tan convincentemente retratadas, para su perspectiva general marcada recientemente por la influencia de Feuerbach. Iba, pues, unos pasos por detrás de Marx. La reacción positiva al pensamiento de Stirner que expresó en su carta a Marx lo atestigua. Stirner le había dado una perspectiva de la que antes carecía.

El libro de Stirner fue también el tema principal de *La ideología alemana.* La sección sobre Feuerbach, escrita en último lugar pero dispuesta al principio del libro, cubre aproximadamente sesenta páginas impresas. El capítulo sobre Bruno Bauer, que va a continuación, sólo ocupa una veintena de páginas. La segunda parte final sobre el «verdadero socialismo» llena un total de noventa páginas; ¡pero la polémica con Stirner, la sección central, requirió más de 330 páginas! No es de extrañar que muchos de los comentaristas posteriores vieran esto como una señal de que ambos autores, Marx en particular, habían perdido todo sentido de la proporción en un intento por poner en evidencia el significado que el libro de Stirner había tenido para ellos.

¿Estaban acertados en su crítica? Eso aún está por ver.

El capítulo sobre Bruno Bauer prolonga directamente la polémica de *La Sagrada Familia.* Después de que Bauer y los demás representantes de

«Los Libres» se vieran obligados a cerrar su periódico, encontraron refugio en el *Wigand's Vierteljahrsschrift.* Allí Bruno Bauer polemizó contra Feuerbach y Stirner, así como contra Marx y Engels. Hasta Hess apareció reclamando su parte.

Bauer se aferró a sus convicciones de Joven Hegeliano. Dos frases clave en Hegel –la conciencia de sí y la sustancia– seguían aún en el centro de su filosofía. Según Hegel, la sustancia (o, en términos más simples, la realidad objetiva) está impregnada de la conciencia de sí, es decir, del sujeto que piensa y actúa. Bauer radicalizó este pensamiento hasta el punto de otorgar el papel dominante a la conciencia de sí. Desde esa posición acusó a Feuerbach de ser totalmente prisionero de la sustancia; de ser, en suma, materialista, y además comunista. De abrazar el sensualismo, que Bauer interpretaba en términos moralistas y asociados con el pecado. Por su parte Stirner –según Bauer– no llegaba a ese nivel porque se quedaba en el egoísmo puro. Tanto él como Feuerbach eran dogmáticos.

Los autores de *La Sagrada Familia* también tenían respuesta para la crítica que les dirigía Bauer. Marx y Engels observaron que atacaba su libro basándose en una reseña en la que además abundaban las percepciones erróneas. Bauer señalaba 1842 como un gran año, en el que el liberalismo fue encumbrado y abrazado por los filósofos. Recordemos que Marx formaba parte de esa multitud, pero según Bauer ahora había preferido adorar el «sentido común».

Estaban asimismo molestos por la afirmación de Bauer de que Moses Hess había logrado algo que Marx y Engels no pudieron, en concreto criticar el libro de Stirner. Marx y Engels rechazaron esa acusación como injusta, ya que habían escrito *La Sagrada Familia* antes de que saliera el libro de Stirner. Bauer trató de mostrar que el concepto clave de Hess estaba tomado directamente de Hegel, y añadió la acusación de que Marx y Engels eran hegelianos encubiertos, lo que ellos rechazaron indignados [31] .

Está claro que las páginas sobre Bauer en *La Sagrada Familia* fueron escritas como una cuestión de rutina. Lo más importante para ellos era la enorme sección sobre Stirner, por lo que comenzaremos informándonos sobre él.

Max Stirner y su libro

Max Stirner era un pseudónimo; en realidad se llamaba Johann Caspar Schmidt. Era doce años mayor que Marx, y había sido miembro del «Club de doctores» que tan importante papel había desempeñado para Marx y Engels. Cuando el club adoptó el nombre *«Die Freien»* [Los Libres], Stirner todavía formaba parte de él. Se ganaba la vida en ocupaciones como la enseñanza en una escuela para niñas. *Der Einzige und sein Eigentum* [El Único y su Propiedad] fue su única obra significativa y que inmediatamente causó furor [32] para, poco tiempo después, hundirse en la oscuridad; desde entonces, sin embargo, se ha discutido una y otra vez, sobre todo en círculos anarquistas, donde se considera a Stirner como un precursor junto con Bakunin y Proudhon. Las crecientes penurias económicas marcaron la vida de Stirner, y murió sin un céntimo a los cincuenta años de edad. Pero su libro le ha sobrevivido.

Los dos pensadores contra los que polemiza principalmente Stirner distanciándose de ellos son Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach; más concretamente, de su imagen de la humanidad. Su punto de partida eran dos declaraciones aforísticamente incisivas pronunciadas por ellos. Feuerbach: *«El hombre es el ser supremo para el hombre».* Bauer: *«El hombre acaba de ser descubierto».* Stirner agrega, secamente: «Echemos pues un vistazo más cuidadoso a ese ser supremo y ese nuevo descubrimiento».

Stirner procede meticulosamente en su libro de 450 páginas. Comienza con los rudimentos de la vida humana: el camino del niño hacia la edad adulta, y finalmente el envejecimiento y la muerte. Después lleva a cabo un estudio histórico de cómo se consideró esa vida durante diferentes épocas: la Antigüedad, el cristianismo y los tiempos más modernos. Puso bajo el foco el idealismo filosófico, que también dominaba el ambiente intelectual inmediato durante su vida adulta. El texto está lleno aquí de extraordinarias floraciones antisemitas que no sólo conciernen a la religión de los judíos, sino también a los judíos como pueblo. Habla despectivamente de los «judíos de pura sangre» *(Vollblutsjude)* y declara que no cuenta con tenerlos entre sus lectores. No tenemos idea de cómo reaccionó Marx a estas mismas líneas. Como sabemos, él mismo habló mal de la religión judía y de sus actividades comerciales, pero sin duda era un «judío de pura sangre» en el sentido de Stirner [33] .

Según Stirner, el idealismo puro conducía a un mundo de fantasmas. La religión nos hacía tontos y payasos; ni siquiera Feuerbach, que se hacía llamar materialista, evitaba la maldición de ese mundo de fantasmas. Renuncia a los dioses y demás, pero la moral lo mantiene controlado. Puede que haya dejado que el sujeto y el predicado cambien de lugar, pero cuando en lugar de «Dios es amor» dice «El amor es divino», eso significa que se sometía al amor [34] .

A su manera, Stirner se unió al desarrollo intelectual de la humanidad con la nueva doctrina racial desarrollada por el biólogo Johann Friedrich Blumenbach unas décadas antes. De acuerdo con Stirner, antes del cristianismo reinaba la «negroidad», cuando las personas relacionaban su éxito con fenómenos de la naturaleza como el vuelo de pájaros o los truenos y relámpagos. Luego todos se convirtieron en mongoles («amarillos»), cuando lo espiritual se volvió clave en sus vidas. Sólo Stirner podría mostrar a la humanidad en la etapa superior, caucásica («blanca»), cuando el individuo se ve a sí mismo y sus propias acciones como la única garantía posible de una vida independiente y por lo tanto perfecta. Esa persona podría decir, usando una famosa cita de Goethe: «Nun hab' ich mein Sach auf Nichts gestellt», esto es: «No me baso en nada ni en nadie, aparte de mí mismo» [35] .

En su debate con Stirner, Marx y Engels se burlan de estas trisecciones constantes. Les recuerda a Schelling, que siempre solía meter la realidad en una enorme construcción abstracta. Pero agregan que también se podía sentir un eco de Hegel. Se esquematizaba la realidad siguiendo una pauta recurrente constante [36] .

Es fácil estar de acuerdo con esa crítica. Sin embargo, *El Único y su Propiedad* es sobre todo un libro caracterizado por la vida y la energía. Aborda tema tras tema en rápida sucesión; casi cualquier cosa puede convertirse en objeto del tratamiento de Stirner. La posteridad puede entender por qué tantos –Engels entre ellos– quedaron impresionados. Pero Marx, como hemos visto, no cayó en ese señuelo y atrajo a su coautor a su propia antipatía. En *La ideología alemana* Stirner no recibe ni la más mínima alabanza.

Una parte de la polémica está dirigida directamente contra el autor del libro. Marx y Engels, por ejemplo, indicaban que el pensamiento abstracto se convierte en un recurso bienvenido para un maestro de escuela con una

vida dura y aburrida cuyo horizonte se limita a unos pocos distritos en Berlín [37] .

A Stirner rara vez se le llama por su pseudónimo. En todo el capítulo dedicado a él se le llama «San Max»; parte de la polémica ficción de que *«Die Freien»* [Los Libres] son en realidad un grupo de ancianos eclesiásticos instruidos. Otros apodos más populares para él eran Jacques le Bonhomme y Sancho, con los que su adversario aparecía como una especie de tosco patán. Jacques le Bonhomme era el término despectivo de la nobleza francesa para un miembro de la subclase, y Sancho es la voz ordinaria, limitada, de la sabiduría popular en el *Don Quijote* de Cervantes.

Esta novela era además citada repetidamente (¡en el original castellano!) en *La ideología alemana.*

Pero, al mismo tiempo, ese dispositivo ofrecía una fácil ocultación al punto principal, lo que ciertamente ha contribuido al hecho de que tantos comentaristas dejaran de lado la sección de Stirner sin reflexionar sobre todo el texto, perdiendo así lo que podría ser más sustancial. Hasta Franz Mehring, el más leal de sus intérpretes, encontró fatigoso y agotador el informe sobre Bauer y Stirner. Francis Wheen, menos paciente cuando no tiene anécdotas divertidas a las que referirse, sostiene que trescientas páginas ilegibles están dedicadas a tonterías insustanciales. Jonathan Sperber, quien prefiere dedicar su atención a la *vida* antes que a las *letras,* habla de la «longitud desmesurada» del capítulo, argumentando que se les fue de las manos, «completamente fuera de control». Pero al mismo tiempo señala que la reflexión de Stirner sobre las tesis de Feuerbach acerca del «ser como especie» de la humanidad tuvo un significado positivo para ellos. Sobre este último punto Tristram Hunt, el último biógrafo de Engels, va más allá y afirma que tanto él como Marx tenían una deuda intelectual con Stirner y trataron de ocultarla con su polémica excesiva. Como prueba, cita varias líneas de la carta que Engels le escribió a Marx cuando acababa de leer a Stirner, diciéndole que debemos partir del yo, del individuo de carne y hueso. Mucho antes, en 1975, Paul Thomas había demostrado que la longitud del capítulo de Stirner estaba justificada, ya que significaba un paso decisivo en el desarrollo de Marx y Engels. Al mismo tiempo, Thomas exageraba la influencia positiva de Stirner, al menos con respecto a Marx [38] .

Es posible que Hunt tenga razón con respecto a Engels, pero no con respecto a Marx. En su respuesta ahora perdida, Marx debió de enfriar un

tanto el entusiasmo de Engels, y no tenemos por qué dudar de sus razones. El punto de partida no era *el* hombre individual, el yo, sino más bien la diversidad de personas concretas marcada por sus variadas circunstancias. Esta era la idea que alentaba la polémica contra Stirner en *La ideología alemana* .

Justo al comienzo de su exposición, Marx y Engels atacan a Stirner por no tener en cuenta la vida física y social del individuo, por lo que excluye las épocas históricas, las nacionalidades y las clases. La consecuencia era que percibía la imagen del mundo y de la sociedad que era típica de la clase que tenía más cerca, la que para él era la más normal. Tendría que haberse alzado de su mundo de maestro de escuela y ver cómo se relacionaba con un oficinista, un trabajador de una fábrica inglesa o un joven estadounidense, por no hablar de un kirguís.

En esta observación se encuentra la idea principal de lo que más tarde se llamaría la concepción materialista de la historia. Los filósofos se habían dedicado desde Kant a buscar las últimas condiciones teóricas para nuestras convicciones y valores. Pero eso no era bastante, decían ahora Marx y Engels. Tenemos que relacionar nuestras propias ideas, así como las de los demás, con las circunstancias en las que surgieron y se reafirman constantemente en nuestra vida cotidiana. De lo contrario nos vemos atrapados en la ideología más cercana a nosotros.

Los mismos requisitos críticos llevan a los autores a objetar la forma en que Stirner convierte toda la historia en historia de la filosofía (algo que caracterizó muchos de sus primeros trabajos). En su visión de la relación de la humanidad con la naturaleza, no tenía en cuenta para nada la importancia de la industria y las ciencias naturales, sino que se dedicaba a meras fantasías [39] . En su visión de las perspectivas políticas estaba igualmente perdido. El liberalismo del que hablaba era típicamente alemán. Mientras que la burguesía francesa hizo una revolución y la inglesa creó la industria y sometió a la India, los alemanes sólo habían llegado a la «buena voluntad» de Kant, que era una auténtica expresión de la impotencia y desdicha de la clase burguesa. Pero ahora comenzaba a despertar, y en sus demandas de protección y de una constitución, pronto habría llegado tan lejos como los franceses en 1789. Stirner, inconsciente de este proceso, pensaba que era el ciudadano, *le citoyen,* el que iba por delante de la burguesía *–le bourgeois–* cuando en realidad era todo lo contrario [40] .

En cuanto a las relaciones económicas, la cosa era aún peor. Stirner aborrecía el dinero y su dominio, y quería acabar con él. No percibía que era una consecuencia necesaria de ciertas condiciones de producción y distribución. Stirner quería liberar a los trabajadores y su trabajo. Los autores de *La ideología alemana* objetaban que el trabajo ya era libre y que por lo tanto no era «cuestión de liberarlo, sino de abolirlo» [41] .

Ahí Marx usa nuevamente la palabra *aufheben* («sublimar», más que «abolir»), y de nuevo esto merece una atención particular. Es, como hemos visto, la palabra clave en la dialéctica hegeliana: algo desaparece, pero al mismo tiempo se eleva a un nivel superior. El trabajo no debe ser abolido; hay que darle un nuevo contenido.

La dialéctica de Hegel no desapareció del horizonte de Marx y Engels. Fue el idealismo (que en aquella época se llamaba simplemente filosofía) lo que abandonaron. En un arrebato de estrépito, formularon este aforismo sobre el asunto: «La filosofía y el estudio del mundo real tienen entre sí la misma relación que el onanismo y el amor sexual» [42] .

Atacaron no sólo a Stirner, sino también a Feuerbach. Feuerbach mostró que la religión era en realidad sólo una fase, pero ni él ni Stirner se preguntaron por qué la humanidad tenía que formarse estas falsas nociones religiosas. Sin embargo, la pregunta en sí misma podía allanar el camino para un estudio empírico de las condiciones reales. Los coautores señalaron dos artículos de Marx, «Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho» y «Sobre la cuestión judía», en los que hay al menos una insinuación de la dirección correcta [43] .

El último comentario muestra que querían ver cierta continuidad en su propio desarrollo. Hay, quizás, algo relacionado: Marx, al menos, ya estaba hablando sobre el verdadero fundamento de la fe religiosa en su crítica de Hegel, pero aún era un seguidor fiel de Feuerbach en el campo de la filosofía.

Ahora tanto Marx como Engels consideraban que habían *sublimado* la filosofía tal como soñaban que, algún día, el trabajo sería sublimado. Por lo tanto, su objetivo no era destruir la filosofía sino elevarla a una etapa superior en la que, al mismo tiempo, estaría impregnada de y ofrecería orden y claridad al tremendo mundo de experiencias que Stirner, Feuerbach y muchos otros habían enderezado. En ese mundo al revés, cabeza abajo, las ideas parecían cobrar una forma independiente a través del lenguaje. Los autores veían la razón de ese error en la propia división del trabajo. El

filósofo alemán era un pequeñoburgués y consideraba que su actividad pensante estaba separada del ruido y la multiplicidad de la vida. Al mismo tiempo, imaginaba que eran las ideas, las suyas y las de otros como él, las que gobernaban el mundo [44] .

La crítica de Marx y Engels no se lleva aquí hasta el final. ¿Por qué está precisamente tan apegado al idealismo filosófico un intelectual pequeñoburgués? Su posición, evidentemente, limita su perspectiva; ¿pero por qué le induce a adaptarse al idealismo en particular?

Esa pregunta lleva naturalmente a otra: ¿cuál era la situación en Francia, Gran Bretaña y otros países? Evidentemente era una pregunta con la que Marx y Engels no habían terminado. Por ejemplo: en su prólogo al texto completo, escribieron que las personas siempre tenían ideas erróneas sobre sí mismas. Son gobernadas por los productos de sus cerebros acerca de Dios o sobre una persona normal (es decir, una naturaleza común a todas las personas). Crean así el imperio de las ideas, algo que también se aplica a la filosofía de los Jóvenes Hegelianos. Ahora, Marx y Engels revelarían que esos filósofos eran ovejas disfrazadas de lobos.

En un apartado del prólogo que más tarde eliminarían, afirmaban que la ideología de los alemanes no difería de la de otras personas. También se veían gobernados por las ideas. No sabemos por qué esa frase fue descartada por sus autores; se ajusta a lo que habían dicho anteriormente –todo el mundo había sido hasta entonces gobernado por el producto de sus pensamientos–, pero es posible que les pareciera que el término «ideología alemana» entraba allí en conflicto con lo que se afirma en el propio texto. No había duda de que la ideología alemana que se examinaba allí difería del mundo de las ideas francés y británico, más arraigado en la realidad. Por mencionar un ejemplo sorprendente: cuando Marx y Engels determinaron la conexión entre las dos partes que abarcaba su obra, contrastaron los movimientos sociales reales en Francia e Inglaterra con las tendencias del pensamiento alemán. En Francia y Gran Bretaña la burguesía constituía una fuerza social y política dominante, mientras que el liberalismo en Alemania –al que pertenecían los Jóvenes Hegelianos– se quedaba en meras palabras. El «verdadero socialismo» en Alemania adoptó esa misma actitud ante los movimientos proletarios reales en los demás países.

Aquí, la ideología alemana aparecía como algo peculiar, encerrada en sí misma [45] . Pero antes de que podamos ir más lejos, debemos analizar más de cerca la palabra «ideología», recién incorporada a su prosa.

El término «ideología» sólo tenía una breve historia cuando Marx y Engels comenzaron a usarlo. Su creador fue un francés, Antoine Destutt de Tracy, y lo acuñó en un discurso el 21 de abril de 1796. En ese momento la Revolución francesa había llegado a un punto de inflexión. La izquierda había sido derrotada, y con ella las demandas para la participación inmediata de la gente en los asuntos del país. Ahora se elegiría otra forma, que conduciría más rápidamente a la meta: la mejor sociedad. El filósofo Destutt de Tracy quiso contribuir con su «ideología». Según él, la *ideología* era la suma de todo conocimiento. Más precisamente, eran por un lado los principios para llegar a un conocimiento cierto, y por otro un compendio de dicho conocimiento. El desarrollo ya no estaría gobernado por la caprichosa variedad de opiniones. Esto era el conocimiento cierto.

Destutt de Tracy tenía varios seguidores devotos, que fueron llamados *idéologues*. Pero su éxito sería breve: la toma del poder por Napoleón les acarreó una poderosa crítica. El nuevo y pragmático gobernante veía el sistema de Destutt de Tracy como el colmo de la ridícula rigidez del fanatismo principista e intelectual. Su visión negativa del término ha permanecido; todavía se encuentra en diccionarios y enciclopedias [46] .

Pero la palabra conoció mayor éxito en Alemania. Se podría decir que, mientras los franceses habían hecho una revolución y los ingleses habían creado industrias, los alemanes habían creado otra arma, en último término, más poderosa: la ideología. Era otra forma de decir que, si bien los alemanes no podían compararse con los franceses en bravatas militares, ni con los ingleses en el comercio y la industria, para los alemanes quedaba abierto el camino del conocimiento y la educación. Tales pensamientos respaldaban la gran reforma del sistema educativo que tuvo a Wilhelm von Humboldt como su arquitecto más importante.

Pero los paladines de la ideología alemana pertenecían a una generación algo posterior. Dos de ellos podrían haber sido importantes para Marx y Engels: Friedrich Rohmer y Alexander Jung. Rohmer, un filósofo y político suizo, aparece de pasada en *La ideología alemana* [47] , aunque es poco probable que fuera él el responsable de la inspiración directa. Más probable es que fuera Jung, un historiador y periodista literario, con el que Engels había mantenido una polémica a partir de 1842. En aquella época Engels escribía con el pseudónimo de Friedrich Oswald, y en una ocasión Jung lo llamó «el pequeño Oswald» *(den kleinen Oswald),* con lo que ciertamente no se refería a su altura, sino probablemente a su edad: veintidós años. En

aquel momento Jung tenía cuarenta y tres años y Engels todavía era un Joven Hegeliano ferviente, molesto porque Jung atribuyera a Hegel la inspiración intelectual de la tendencia literaria llamada *Das junge Deutschland* (Alemania joven).

En *La ideología alemana* son los Jóvenes Hegelianos en particular los criticados. Pero es probable que fuera Jung quien inspiró a Engels, y a través de él a Marx, a usar la palabra «ideología». La diferencia es únicamente que mientras que Jung veía la ideología como el principal activo alemán, a ojos de Marx y Engels era por el contrario lo que alienaba a la humanidad respecto de la realidad. A través de Heine, presente a lo largo de toda *La ideología alemana* , se reproduce una cita con el mismo espíritu: la tierra pertenecía a franceses y rusos y el mar a los británicos, pero a nosotros, los alemanes, nos pertenece el «reino etéreo de los sueños» [48] .

Después de *La ideología alemana,* Marx rara vez usó la palabra «ideología», que sí es más frecuente en las obras de Engels. Marx lo hace sobre todo en el famoso prólogo [Vorwort] de *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* de 1859. Pero la palabra «ideología» es el centro del gran manuscrito de Marx y Engels. Según ellos, las ideologías están estrechamente ligadas a la división del trabajo. Una persona está marcada por lo que hace; aquello que es capaz de hacer determina su perspectiva de sí misma, de la sociedad y en definitiva de toda la realidad. Las ideologías viven de la estrechez de miras de sus portadores.

Marx y Engels no escatimaron palabras. Con indignación, constataron que Max Stirner no tenía ningún problema con una sociedad en el que diferentes personas eran completamente reducidas a diferentes tipos de actividades. Mientras que la propaganda comunista argumentaba que incluso los trabajadores deben desarrollar sus habilidades naturales y de este modo también sus habilidades naturales para pensar, Stirner objetaba que cada individuo puede liberarse dentro de su propia esfera, sin tales esfuerzos. Para Marx y Engels, eso equivale a decir que el trabajador, como todos los que desempeñan tareas restringidas, debe seguir viviendo una vida limitada. Pero objetan que sólo cuando los individuos puedan realizar todas sus capacidades intrínsecas habremos alcanzado un objetivo razonable [49] .

Es la misma utopía expresada de forma más drástica y memorable en el capítulo sobre Feuerbach, en el que los autores imaginan una sociedad que «hace posible que yo haga una cosa hoy y otra mañana. Cazar por la

mañana, pescar después del mediodía, criar ganado por la tarde, criticar después de la cena, tal como se me ocurre, sin convertirme nunca en cazador, pescador, pastor o crítico». La palabra «crítico» nos coloca entre los filósofos alemanes, pero el ideal es sobre todo el de Charles Fourier, quien cultivó de manera más coherente y exitosa el sueño de la variación del trabajo [50] .

Para Stirner tales ideas eran profundamente extrañas. Según él, era por sí solas como las personas podían alcanzar las cualidades extraordinarias más íntimas. La liberación, en otras palabras, es un proyecto individual, no social.

Señaló el genio artístico o científico que necesitaba la soledad para completar sus composiciones musicales o sus proyectos pictóricos. Pero no tuvo suerte con sus ejemplos, replicaron Marx y Engels. Mozart era uno de sus genios, pero no fue el propio Mozart quien completó su *Réquiem* (el ejemplo no es muy bueno: Mozart no pudo completar su trabajo porque murió; de no haber sido así, Franz Xavier Süssmayr no habría tenido nada que completar). Marx llega a la conclusión de que incluso el trabajo artístico en la sociedad contemporánea está sujeto a la ley de la división del trabajo. A mayor demanda, mayor selección de obras. El interés por el vodevil y las novelas en París había dado lugar a la multiplicación de autores de vodeviles y novelas. Y en la ciencia, por ejemplo, los astrónomos comenzaron a cooperar para desarrollar sus observaciones [51] .

Los pensamientos de Stirner sobre las cualidades únicas del genio se pueden encontrar en la otra sección más completa de *El Único y su Propiedad.* Se denomina simplemente «Ich» (Yo), y sus partes se llaman «Die Eigenheit» (La Singularidad), «Der Eigner» (El Propietario), y «Der Einzige» (El Único). Es crucial para esta tríada que Stirner se atenga estrictamente a la conexión lingüística entre lo Propio y el Propietario. No fue el primero en hacerlo. John Locke, como ya hemos visto, fue el pionero de una larga cadena que también incluye al autor de los *Manuscritos.* Stirner, a diferencia de Locke y Marx, no estaba interesado principalmente en las categorías económicas. Tenía al Estado en mente, y el Estado era su enemigo en todo (algo que lo hizo interesante para los anarquistas). «El Estado siempre tiene un único propósito: limitar, domesticar, subordinar al individuo», decía. A sus ojos, el Estado era el Ser Supremo, algo en lo que Marx y Engels no estaban de acuerdo en absoluto. El Estado posee fábricas y todo lo demás en el país, argumentaba Stirner; los dueños de las fábricas

sólo las tomaban prestadas y las administraban [52] . Era el mismo tipo de engaño que cultivaba el aventado y reaccionario rey prusiano Federico Guillermo IV, decían Marx y Engels. El rey se creía supremo, pero económicamente su reino era débil en comparación con Inglaterra, y no podía hacer nada a ese respecto [53] .

De modo bastante peculiar, Stirner llamaba al comunismo –la idea de que la propiedad debe ser común– «liberalismo social». Se trataba de la misma lucha contra el egoísmo que se daba en el cristianismo, explicó. Recibió como respuesta que el comunismo no exige que los individuos se sacrifiquen; por el contrario, pretende salvaguardar su desarrollo total. No predica moralismos; no decía, por ejemplo, que las personas deben amarse unas a otras. Los comunistas «sabían por el contrario que el egoísmo, al igual que el sacrificio, era una forma necesaria de autoconfirmación».

A ojos de sus críticos, Stirner mantenía la misma relación laxa que el idealista con las duras realidades de la existencia. Pedía medios de cambio mejores que el dinero y no entendía que el dinero estaba enraizado en la sociedad en la que vivía. De un modo burgués, pensaba que todas y cada una de las personas eran las culpables de sus propias preocupaciones financieras.

Stirner ensalzaba a la persona que no se sometía a ningún sistema externo, y las únicas comunidades sociales que encontraba recomendables eran las asociaciones voluntarias de tipo recreativo, cultural o deportivo (*Verein* = club). Mientras que la sociedad te consume, tú mismo consumes una asociación de ese tipo. La asociación es una verdadera comunidad, porque en ella puedes ser tú mismo. El Estado y la sociedad, por otro lado, son falsos [54] . Marx y Engels sospechaban que le podían haber llegado a Stirner, desde París, rumores acerca de las pequeñas sociedades fourieristas (los *falansterios*), pero que no entendía que Fourier demandaba una transformación total de la sociedad para realizar sus ideales. Las asociaciones de Stirner, más bien, eran el resultado de la arbitrariedad de unos pocos individuos.

El paciente lector del largo capítulo sobre el libro de Stirner encontrará gradualmente su significado. Es una amplia reflexión sobre la obra más significativa que había producido la Nueva Escuela Hegeliana a la que habían pertenecido anteriormente Marx y Engels. De una manera completamente diferente a la de *La Sagrada Familia,* tenían la oportunidad

en su capítulo sobre Stirner de desarrollar sus propias opiniones sobre la sociedad y la humanidad. Aclararon para sí mismos –y, ciertamente, también para otros– dónde estaban en casi todas las cuestiones que eran importantes para ellos.

En primer lugar, podían desarrollar a gran escala su comprensión materialista en contraste con la idealista de Stirner. Punto por punto, pudieron sacar a la luz los cimientos desordenados e inflexibles de la sociedad y contrastarlos con las ideas de Stirner sobre lo que se podía o no dejar al libre arbitrio del individuo. Pudieron desarrollar su punto de vista sobre la relación entre el Estado y la economía capitalista, e incluso examinar cómo se relaciona la división del trabajo en el arte y la ciencia con la división social del trabajo en general.

Es comprensible, pero no excusable, que muchos de los que escriben libros sobre Marx o Engels no sean capaces de leer la sección sobre Stirner en *La ideología alemana.*

La confrontación con los defensores de la tendencia que se denominó «verdadero socialismo» fue de otro tipo. Ahí, Marx y Engels se acercaron a las interpretaciones que ellos mismos habían defendido recientemente. Moses Hess también participó en su proyecto de texto al principio, y muchos «verdaderos socialistas» tomaron a Hess como modelo.

Marx y Engels no intentaron pasar por alto el hecho de que ellos mismos habían estado recientemente cerca de las interpretaciones que ahora estaban criticando. Los «verdaderos socialistas» eran un fenómeno típicamente alemán, decían; su audiencia no era proletaria sino pequeñoburguesa, y su punto de vista actual era una etapa de transición necesaria antes de poder ir más lejos. Quizá ya lo habían hecho, después de haber escrito las obras comentadas aquí.

Además, Marx y Engels declararon que no tenían nada personal contra los autores que criticaban. Sus obras eran sólo los productos necesarios de un país cuyo desarrollo se había demorado [55] .

Pero, a pesar de todo, las polémicas que siguieron fueron despiadadas. Los «verdaderos socialistas» generalmente sostenían la ciencia alemana en contraste con el «empirismo crudo» de otros países. Su propio socialismo era considerado mucho más avanzado que el comunismo de los franceses, que llegaban a calificar de «crudo», la misma crítica que Marx había lanzado unos años antes. Marx y Engels comentaban ahora irónicamente

esa expresión, y también ahora tenían una cita de Heine a mano: «Die Deutsche öffnet den Mund weit: / Die Liebe sei nicht zu roh, / sie schadet sonst die Gesundheit» [El alemán pide a gritos / que el amor no sea demasiado crudo / para que no dañe su salud] [56] . En Heine no es ningún alemán el que habla, sino un sacristán, pero con esa aclaración no habría servido la cita.

La crítica más aguda y detallada está dirigida a Karl Grün, quien solía participar en sus reuniones y había coincidido con Marx en Tréveris, Colonia y París, sucediéndole como maestro de «dialéctica» de Proudhon; sus caminos fueron bastante paralelos hasta mediada la década de 1840. En su biografía de Marx, Jonathan Sperber es de la opinión de que el ataque a Grün en *La ideología alemana* está motivado por la rivalidad y la pura rencilla; pero una vez más esto sólo indica que Sperber no ha leído el texto con cuidado. El capítulo en cuestión revela, en particular, que el conocimiento de Grün sobre el socialismo y el comunismo franceses era fragmentario. Con una exactitud más propia de unas oposiciones al viejo estilo, Marx compara las citas de Grün con lo que realmente habían dicho Saint-Simon, Fourier, Cabet y Proudhon. Página por página, muestra que Grün se vale de fuentes de segunda mano, y en ocasiones ni siquiera eso, y que aun así pretende tener un conocimiento profundo de primera mano. Sus valoraciones generales también eran superficiales e ignorantes [57] .

¿Qué nos dice eso, aparte de que Marx –y quizá también Engels– sabían más que Grün sobre el radicalismo francés de la época?

Indica algo que siempre fue extraordinariamente importante para Marx: su exigencia de exactitud académica y de lectura detallada. Era su fuerza, pero también se convertiría en su destino. Leía copiosamente y tomaba notas cuidadosas y detalladas sobre todo lo que leía. Era una universidad de un solo hombre, y era desdeñoso y despiadado con quienes querían seguir un atajo más fácil. Pero eso también significaba que le resultaba notoriamente difícil completar sus obras más voluminosas. Le iba mejor con artículos más cortos, cuando además podía, como aquí, contar con la colaboración de Engels, a quien le resultaba más fácil poner punto final a sus escritos.

Las aproximadamente sesenta páginas que forman el capítulo sobre Feuerbach son un resumen, pero también una forma de orientación para sus autores. Es la sección más conocida y más leída de *La ideología alemana,* a menudo la única que se lee. Algunas de sus formulaciones más aforísticas

se suelen reproducir, como «Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes» o «En contraste directo con la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí se trata de ascender de la tierra al cielo». Pero son sólo el contexto y la totalidad los que le dan al capítulo su importancia [58] .

En realidad Feuerbach desempeña un papel relativamente insignificante en el capítulo; lo más que se dice de él son repeticiones de lo que Marx ya había establecido en sus *Tesis:* Feuerbach se había sentido satisfecho con los objetos sensibles y había ignorado la actividad sensible, y no se dio cuenta de que no era sólo cuestión de interpretar el mundo, sino también de transformarlo.

Lo más esencial del capítulo, que también ocupa casi todo el texto, es una aclaración y un resumen de una visión de la historia y la sociedad a la que Marx (y también Engels) se adherirían posteriormente en todos los aspectos esenciales. Pero el análisis de la sociedad capitalista sigue siendo extremadamente rudimentario, y la visión de la relación entre la teoría y el empirismo es mucho menos desarrollada y sofisticada de lo que sería algunas décadas más tarde.

Una idea crucial en *La ideología alemana* es que es la producción lo que hace que una persona sea una persona. La producción distingue a la humanidad de los animales. La producción de ideas está entrelazada con la producción material, y sólo puede distinguirse provisionalmente de ella.

En Alemania predominaba una comprensión de la historia en la que, por el contrario, las ideas aparecían como sus impulsoras. En Inglaterra y Francia también se sigue esta misma pauta, al menos en lo que se refiere a la historia política. Pero allí se habían dado al menos los primeros pasos para dar a la historia una base más sólida en materia de comercio e industria. Evidentemente aludían con ello a los economistas, los mismos economistas que habían jugado un papel tan crucial para la nueva orientación de Engels y Marx. La diferencia era que los economistas no tenían la intención de –o conocimiento suficiente para– proporcionar una imagen total de la historia.

Antes de que Marx y Engels elaboraran las directrices de su propia visión de la historia, agregaron una advertencia que rara vez se ha observado. «Estas abstracciones en sí mismas, divorciadas de la historia real, no tienen ningún valor», subrayaron. Las dificultades reales no comienzan hasta que se aplican para poner el material en orden –«ya sea en una época pasada o en el presente»–. Los principios generales sólo pueden proporcionar una

guía antes de que dé comienzo el trabajo real [59] . Una vez más, vislumbramos el implacable rigor que era tan típico de Marx, y que observaba tanto consigo mismo como con los demás.

Hay cuatro «abstracciones»:

1. La gente debe crear las condiciones para su vida material: alimentos y bebida, ropa y vivienda;
2. Una vez se han satisfecho esas necesidades, se crean otras nuevas que requieren nuevas fuerzas productivas en una espiral continua;
3. La gente debe procrear, y el aumento de la producción crea espacio para una población en crecimiento; y
4. La producción requiere una colaboración cada vez mayor entre la gente, y esta colaboración se convierte en una fuerza productiva [60] .

No se trata de ningún orden cronológico; son simplemente cuatro condiciones necesarias para el desarrollo de la humanidad. La cuestión es que sólo atendiendo a esas cuatro condiciones llegamos al hecho de que los humanos también tenemos conciencia. La categoría favorita de los filósofos alemanes, el Espíritu, es inseparable de la materia desde el principio. El Espíritu también está directamente vinculado al lenguaje, sin el que cual no hay comunicación o desarrollo intelectual posible. La conciencia, en otras palabras, es un producto social.

La división del trabajo también influye en la forma de pensar de las personas, y esta es la condición última para un fenómeno del que Marx no había hablado anteriormente: la lucha de clases. En cada sociedad de las que han existido hasta la fecha, la clase dominante no sólo ha dirigido la producción, sino que también ha sido responsable de la conciencia dominante. Lo que parece normal y natural pensar y creer en una sociedad, en otras palabras, es acorde con lo que la clase dominante piensa y cree.

Una frase en la introducción merece atención particular. Al igual que en los *Manuscritos,* Marx dice que, en y por la división del trabajo, la gente se siente extraña (alienada) en su trabajo. Eso es lo que Marx llamó *distanciamiento* o *alienación.* Pero ahora escribió la palabra entre comillas y la colocó en cursiva con el comentario: «por usar un término que sea comprensible para los filósofos» [61] .

¿Cómo se debe interpretar esto ahora? Está claro que los autores se estaban distanciando de una palabra que estaba tan estrechamente asociada

con la idea de la esencia de la humanidad. Pero era aún más importante darse cuenta de que el propio fenómeno que la palabra representa era tan importante y central como lo había sido en los *Manuscritos.*

Gran parte del texto consiste en una larga lección de historia sobre la Edad Media y el comienzo de la nueva era, con apresuradas incursiones en las condiciones contemporáneas. El comercio y la fabricación se tratan en detalle. El texto muestra lo importante que era, para Marx en particular, la concreción histórica. Pero no tenemos razones para detenernos en esto.

La ideología alemana nunca fue impresa en vida de sus autores. Hicieron muchos intentos para convencer a varios editores. El que estuvo más cerca de publicarla fue Carl Friedrich Julius Leske, que vivía en Darmstadt y que ya había pagado un anticipo por el resumen de Marx de un libro sobre economía y política. Leske preguntó por el trabajo, pero Marx le respondió que lo había pospuesto y que antes había completado «una pieza polémica contra la filosofía alemana y *el socialismo alemán hasta el presente* ». Esto era necesario «para preparar al público por el punto de vista adoptado en mi Economía, que es diametralmente opuesto a la erudición pasada y presente alemanas» [62] . Leske se mostró reacio. Las autoridades prusianas lo vigilaban escrupulosamente, por lo que le pidió a Marx que buscara otro editor.

Marx, y Engels en particular, hicieron más intentos de encontrar editor, pero sus esfuerzos fueron en vano. Marx pronto se vio absorbido por otro proyecto que llevó a cabo con éxito. Engels fue más obstinado en su intento de convencer a los editores, pero también él se vio obligado a renunciar.

Más de una década después, Marx observó que Engels y él habían abandonado la búsqueda de editores. Añadió, con una suave sonrisa, que «abandonamos el manuscrito a la crítica de los ratones con mucho gusto, ya que habíamos logrado nuestro principal propósito, [que era] aclararnos nosotros mismos» [63] .

Estaba justificado. Con *La ideología alemana,* tanto Marx como Engels habían llegado a una comprensión de los principios de lo que más tarde se llamaría su «concepción materialista de la historia». Pero hay más que decir sobre la obra, cosas que sólo quedarían claras en la posteridad.

Los bordes afilados de la polémica

Al principio, Marx se había mostrado polémico. En su tesis de doctorado atacó con vehemencia a los que argumentaban en otro sentido. El joven periodista tenía una pluma afilada, y en *La Sagrada Familia* fue implacable contra los Jóvenes Hegelianos, con quienes había compartido tantas veladas. Pero cuando Engels y él escribieron *La ideología alemana,* algo nuevo había entrado en sus vidas. Engels vivía en la inseguridad financiera. Dependía de su padre, a pesar de la profunda discordia entre ambos. Vagaba entre su patria chica en Alemania, entre París y Bruselas, con estancias esporádicas en Mánchester. No había estado tan a gusto como Marx en la metrópolis francesa. Vivía una vida eróticamente disoluta que no sólo procuraba placer, sino también fuertes choques emocionales.

Para Marx la situación era aún más precaria. Se había establecido en París, feliz de vivir en medio de lo que veía como un nuevo hogar intelectual y un centro para el desarrollo político y cultural en Europa. Había absorbido todas las novedades que encontraba a su paso, con incansable energía. Su situación financiera era, como siempre, precaria, pero podía saludar al mañana con la esperanza de algo mejor. La vida con Jenny y su hijita estaba llena de motivos para regocijarse.

Con la deportación se vio desplazado de ese horizonte. Todo en su vida se hizo aún más limitado, más deslucido. Ya no tenía una vida social amplia y variada, y se vio obligado a experimentar la completa degradación de la deportación. Las disputas entre él y Engels tenían su base no sólo en la moral sexual, sino también en el hecho de que ambos se irritaban fácilmente en su nuevo ambiente.

Pero más importantes fueron las consecuencias que las decepciones tuvieron para las decisiones de Marx en el contexto político y teórico. Se volvió aún más polémico que antes y, sobre todo, atacó con notable ardor las percepciones que hasta hacía bien poco había compartido. En París, e incluso en Bad Kreuznach, había abrazado con simpatía la mayor parte de lo que veía como izquierda revolucionaria. Como muchos otros en ese momento, no veía límites definidos entre el socialismo y el comunismo.

Consideraba con especial calidez a los trabajadores y oficiales artesanos que formulaban por escrito sus opiniones radicales. Se sumergió con admiración en los escritos de Pierre-Joseph Proudhon, el antiguo tipógrafo.

Como hemos visto, era aún más efusivo en sus evaluaciones iniciales del sastre Wilhelm Weitling.

Quizá se podría hablar del entusiasmo acrítico que fácilmente afecta al académico de biblioteca cuando acaba de convertirse en entusiasta socialista. Todo le parece atractivo, todo es prometedor. Gradualmente, su capacidad para discriminar se agudiza y sus evaluaciones de ven marcadas por una mayor moderación crítica.

Pero también se puede hablar de la apertura y la tolerancia que proporcionan el sentimiento de progreso y las perspectivas positivas. Marx sentía que vivía y trabajaba en el entorno adecuado, y recibía reconocimiento y grandes alabanzas de muchos sectores.

Pero aquella felicidad iba a durar poco. Fue expulsado apresuradamente del centro a la periferia, donde tuvo que construir su propio centro, mucho más limitado. En sus cartas y textos ya no mostraba el mismo entusiasmo que tenía en París. Sus polémicas a menudo cobraban cierto tono de amargura.

Su disputa con Weitling fue muy discutida. Su base objetiva estaba en diferencias de opinión reales e importantes; pero la intensidad del ataque de Marx fue inesperada. Observemos más de cerca los antecedentes de ese choque. Marx y Engels habían creado un Comité Internacional de Correspondencia Comunista en Bruselas [64] . El comité era un intento de vincular los diversos centros del movimiento revolucionario, todavía bastante modesto, con Londres y también con la ciudad de Nueva York y algunos lugares de Alemania y Suiza. La mayoría de los corresponsales eran refugiados alemanes o emigrantes, que en sus cartas –distribuidas mediante el bien desarrollado sistema postal de la época– transmitían a los demás lo que estaba sucediendo en sus respectivas ubicaciones. Bruselas serviría como centro coordinador y Marx sería su voz dominante. El Comité contribuiría así a romper su aislamiento forzado y lo haría tan decisivo como había sido en París. Pero algo había cambiado en la actitud de Marx: distinguía entre amigos y enemigos en el movimiento de la izquierda radical de una manera nueva, más tajante. Engels hizo lo mismo: probablemente ambos se incitaron entre sí, aunque Marx, como de costumbre, era el interlocutor dominante en su relación. Marx escribió la primera carta conservada en nombre del comité, mientras que Engels agregó algunas líneas breves, y también lo hizo el tercer participante, el comunista belga Philippe-Charles Gigot (Gigot formaba parte del estrecho círculo de

conocidos de Marx en Bruselas; según todas las apariencias, compartía lealmente las opiniones de Marx) [65] .

Esta primera carta es un ejemplo de la nueva actitud, más severa. Iba dirigida a Proudhon, entonces un nombre importante en todos los aspectos. Marx le alentaba a convertirse en núcleo del centro del trabajo del Comité de Correspondencia. En una posdata especial, Marx advertía a Proudhon sobre Karl Grün, descrito como un charlatán que traficaba con las ideas modernas. *La ideología alemana* indica por qué a Marx le disgustaba tan intensamente Grün, quien no había leído los textos sobre los que opinaba tan radicalmente; a ojos de Marx, tales detalles eran imperdonables.

Pero de ahí a convertir el repudio de Grün en una cuestión principal para el nuevo comité había un gran paso. Grün era, sin duda, irrelevante en lo intelectual, y además pretendía tener conocimientos que no poseía. ¿Pero por qué calificarlo tan duramente por esa razón? Tampoco basta la explicación de que Grün, con su llamado «verdadero socialismo», se hallara políticamente tan distante de Marx. Marx sabía muy bien que Proudhon tampoco estaba de acuerdo con él en puntos cruciales, y fue sin embargo a Proudhon a quien recurrió.

La respuesta de Proudhon a la carta expresaba su sorpresa por la actitud implacable de Marx. No parecía recordar las muchas reuniones conjuntas que habían tenido en París. Encontraba espléndida la idea de un Comité de Correspondencia, pero decía que no quería participar en él si se iba a convertir en una herramienta para un nuevo dogmatismo. *Ne tombons pas dans la contradiction de votre compatriote Martin Luther!,* exclamaba. Lutero había desmantelado la ortodoxia católica, pero pronto creó la suya propia. *Faisons-nous une bonne et loyale polémique; donnons au monde l'exemple d'une tolérance savante et prévoyante; mais, parce que nous sommes à la tête du mouvement, ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion, cette religion fût-elle la religion de la logique, la religion de la raison* [66] .

Esa última observación es importante. Proudhon se veía a sí mismo y a Marx como figuras destacadas; pero no quería intervenir en ninguna excomunión conjunta de nadie que tuviera que escribir para mantener a esposa e hijos.

Marx llegó evidentemente a la conclusión de que Proudhon y él ya no podían colaborar. Ni siquiera respondió a la carta; o más bien, su respuesta

llegó bajo la forma de un libro del que hablaremos inmediatamente.

La campaña contra Grün continuó. Ahora fue Engels el más activo en la controversia. A diferencia de Marx, él podía trabajar en París, donde también se alojaba Grün, y donde tanto el socialismo como el comunismo tenían su centro natural.

Desde París, Engels envió informes al comité junto con cartas privadas y más explícitas a Marx [67] . La campaña contra Grün fue un tema destacado desde el principio; tampoco Weitling escapó a los juicios despectivos. Grün fue acusado de plagio y Weitling de haber escrito su obra principal, *Garantien,* con la ayuda de otras personas con más conocimientos. Hasta Hess fue tratado con dureza en la correspondencia, al igual que Feuerbach. En sus cartas privadas, Engels también describió sus aventuras eróticas con maravillosas francesas, y dio cuenta de los nuevos contratiempos en sus intentos por encontrar un editor para *La ideología alemana.*

Las cartas mostraban que Engels quería realizar una dura y despiadada campaña, al igual que Marx. Incluso sus partidarios expresaban preocupación por lo que consideraban una disputa innecesaria. ¿No sería mejor concentrarse en sus adversarios comunes? ¿Qué ganarían con toda esa «mutua causticidad»?, preguntaba August Hermann Ewerbeck, uno de los fieles corresponsales de Marx [68] .

Pero Marx y Engels habían tomado una decisión. El Comité de Correspondencia se convertiría en una organización de lucha dentro del incipiente movimiento obrero, encargado no sólo de dirigir polémicas hacia el exterior contra la aristocracia y la burguesía, sino también hacia el interior contra socialistas y comunistas de otras opiniones. El éxito en esas operaciones no estaba garantizado. Ninguna unidad prevalecía entre los grupos ahora vinculados.

Un tema crucial era cómo debían actuar los comunistas y socialistas en caso de una futura revolución en Prusia y otros países alemanes. Marx había llegado a la conclusión de que los proletarios no podían tomar el poder antes de que la burguesía hubiera transformado primero la vieja sociedad feudal como lo había hecho en Inglaterra y Francia. En Inglaterra, la transformación había comenzado con la diversos levantamientos revolucionarios en el siglo XVII; en Francia, en 1789. Los alemanes aún no habían logrado llegar tan lejos, pero ahora parecían dispuestos. Sólo después podría la clase obrera tomar el poder. Hasta entonces se trataba de

apoyar la lucha de la burguesía. El primer objetivo era establecer una democracia con sufragio universal, y con libertades y derechos civiles.

Pero había muchos que sostenían otras interpretaciones; veían la oportunidad de una toma más rápida del poder. Sus esperanzas provenían de la utopista década de 1840, en la que Marx se había sentido tan a gusto. Algunos creían que la transición a una sociedad nueva y totalmente justa ocurriría pacíficamente. La mayoría de la gente simplemente se daría cuenta de las mayores ventajas de un sistema en el que las oportunidades en la vida estuvieran repartidas equitativamente, y por lo tanto resolverían cambiar las circunstancias prevalecientes. Otros preconizaban una revolución violenta en la que un pequeño grupo dirigiría activamente a las masas hacia una transformación total de la sociedad.

Wilhelm Weitling era uno de estos últimos, y ocupaba un lugar destacado tanto en París como en Londres, donde vivía entonces exiliado. Como vimos anteriormente, vinculaba sus tesis políticas con el mesianismo cristiano, pero eso no lo hacía menos militante. Soñaba con reunir un gran ejército con el que liberaría a los oprimidos en su antigua patria.

Creía que podía obtener una mayoría entre los miembros del Comité de Correspondencia para esos planes, y con esa intención partió para Bruselas. La reunión se celebró el 11 de mayo de 1846 y fue muy turbulenta, como sabemos por la descripción de un testigo ocular, el ruso Pável Vasílievich Annenkov, amigo de Marx durante su estancia en Bruselas y que más tarde sería conocido como uno de los críticos literarios más importantes de Rusia. Ambos compartían un gran interés por la economía, la política y especialmente la literatura (Pushkin era uno de los escritores favoritos de Marx, y en la década de 1850 Annenkov fue el primero en publicar una edición crítica de los escritos de Pushkin).

Según el relato de Annenkov, algunos de los miembros del comité estaban sentados alrededor de una mesa pequeña [69] . Marx tomó su lugar en uno de los extremos estrechos «con una pluma en la mano y su cabeza leonina inclinada sobre una hoja de papel», mientras Engels, «alto y erguido», pronunció un discurso introductorio. En medio del discurso, Marx lo interrumpió, se levantó de su asiento y se dirigió directamente a Weitling. «Díganos, pues, Weitling, usted que ha generado tanto ruido en Alemania con sus prédicas comunistas: ¿sobre qué base justifica su actividad y en qué pretende basarla en el futuro?». Cuando Weitling respondió en términos

evasivos, Marx golpeó con el puño sobre la mesa con todas sus fuerzas y rugió: «¡La ignorancia nunca ha ayudado a nadie!».

Con eso, la ruptura era inevitable. Weitling estaba, por supuesto, profundamente ofendido por el ataque. Él, antiguo sastre, había sido acusado de ignorancia por un hombre con un doctorado. Una persona que proclamaba ser decisiva en un movimiento de emancipación de los trabajadores no podía hablar despectivamente a un autodidacto. La evaluación efusivamente positiva de los esfuerzos de Weitling unos años antes había sido reemplazada por un menosprecio igualmente categórico de sus capacidades [70] . También se puede juzgar, naturalmente, que Marx acertaba en lo esencial; los planes militares de Weitling eran completamente descabellados. Pero eso no justifica la vehemencia del ataque de Marx ni su juicio despectivo.

En aquella reunión del Comité de Correspondencia no sólo se produjo la disputa entre Marx y Weitling. También se decidió, en el mismo espíritu, lanzar una enérgica condena contra el periódico *Volks-Tribun* [Tribuna del Pueblo], publicado en Nueva York para la creciente minoría de lengua alemana. Sólo Weitling votó en contra de la resolución; los otros seis miembros (uno de los cuales era el cuñado y compañero de curso de Marx, Edgar von Westphalen) la apoyaron. El editor del periódico, Hermann Kriege –que formaba parte del comité–, se vio obligado a publicar una sucesión de artículos que habían escrito Marx y Engels, devastadoramente críticos con lo que el propio Kriege había escrito. Kriege formaba parte del grupo de «verdaderos socialistas», a los que unía la esperanza de una rápida transformación de la sociedad con una doctrina de amor, más o menos teñida de cristianismo, con un claro elemento escatológico: el Fin de los Tiempos se acercaba, y pronto el Reino de los Cielos se realizaría en la tierra. Los artículos de condena, en el habitual estilo polémico de Marx adoptado también por Engels, mezclaban las citas desdeñosas con poderosas reprobaciones. El comunismo había «enfermado de amor» en el *Volks-Tribun;* el periódico resollaba «trompetas metafísicas» y el propio Kriege aparecía como un profeta y apóstol del amor. Estas analogías parecían muy apropiadas desde *La Sagrada Familia,* señalando a sus oponentes como tramposos cuasi religiosos que carecían de las perspectivas más profundas de la sociedad y su desarrollo [71] .

Marx y Engels no sólo se ganaron enemigos por sus nueva línea dura, sino también una serie de adeptos entusiastas, algunos de ellos avecindados también en Bruselas. El más importante era quizá Wilhelm Wolff, llamado «Lupus», quien, a diferencia de Marx y Engels, guardaba experiencias personales muy dolorosas de la despiadada sociedad de clases. Sus padres eran pequeños campesinos de Silesia; en la práctica, siervos subordinados a un terrateniente tiránico. A pesar de la oposición que emanaba de arriba, Wolff tuvo éxito en los estudios y finalmente se convirtió en maestro privado. El latín y el griego eran sus especialidades; Marx y él compartirían durante toda la vida su interés por los clásicos.

Pero la trayectoria de Wolff siguió siendo espinosa. Pasó varios años encarcelado en una fortaleza durante la llamada «persecución de demagogos» dirigida principalmente contra estudiantes y académicos radicales durante las décadas de 1820 y 1830. Llegó a Bruselas huyendo de una condena de cárcel en Prusia, y pronto se convirtió en un miembro importante del Comité de Correspondencia. Tenía algo que tanto Marx como Engels necesitaban después de ajustar cuentas con Weitling: una combinación ideal de antecedentes de clase humilde, conocimientos sólidos y variados, y una gran capacidad para expresarse por escrito. Se mantuvo como un partidario leal hasta su muerte en 1864. Engels escribió una serie de artículos que lo exaltaban en la década de 1870; también se incluyeron en la edición de obras de Wolff que Franz Mehring publicó en 1909, en el centenario de su nacimiento [72] .

Una de las obras de Wolff pervive indirectamente en la historia de la literatura. Él fue quien escribió el relato del levantamiento de los tejedores en Silesia, su provincia natal, sobre el que Gerhart Hauptmann construyó su drama *Die Weber*.

Otro nombre que debe mencionarse es el de Georg Weerth. Weerth nació en 1822 y aún era muy joven cuando se presentó en Bruselas. Era hijo de un sacerdote, pero tras enfermar su padre no pudo continuar sus estudios y entró en el comercio. El algodón se convirtió en su especialidad. A través de su ocupación aprendió francés e inglés, y complementó su educación con diversas conferencias universitarias. Entró en círculos literarios y se animó a escribir. Durante un periodo trabajó en Inglaterra, donde conoció a Engels personalmente. Ya se había convertido en comunista cuando se presentó en Bruselas, y se distinguió como el principal poeta del nuevo movimiento.

Para Marx, quien extrañaba tan amargamente la vida literaria de París, tenerlo cerca fue un consuelo.

El resto de la corta vida de Weerth fue turbulento. Al igual que Wolff, fue extremadamente activo en la revolución de 1848-1849, fue encarcelado por sus escritos y salió destrozado, abandonando tanto la poesía como la política. Buscó refugio en el Caribe para nuevos negocios y murió en Cuba, a la edad de treinta y cuatro años. En su lápida en La Habana dice que fue amigo íntimo y compañero de pensamiento de Marx y Engels [73] .

A través de personas como Weerth y Wolff, Marx y Engels construyeron una pequeña comunidad para sus actividades. Weerth, que viajaba constantemente por su profesión, resultaba especialmente útil, porque con su calidez personal podía mantener viva la llama entre los simpatizantes de otras ciudades.

El Comité de Correspondencia también podría servir mejor a su fin último, a saber, imbuir el *Bund der Gerechten* de las ideas de Marx y Engels y hacer que la organización madurara para aquel tipo de comunismo. Su éxito es el tema del siguiente capítulo. Pero antes de llegar tan lejos, debemos detenernos a considerar una obra que Marx estaba escribiendo en aquel momento, porque en medio de tanta turbulencia logró desarrollar su crítica de la sociedad y de la economía mucho más lejos en Bruselas.

El libro se llama *Misère de la philosophie* y fue escrito en francés.

Miseria de la filosofía

Pável Annenkov, el ruso que informó con detalle del ataque de Marx contra Weitling en 1846, le escribió una carta desde París seis meses después, el 1 de noviembre. Annenkov acababa de leer el libro de Proudhon *Philosophie de la misère* [Filosofía de la miseria], y sus impresiones al respecto eran ambiguas. Por supuesto, había visto que el libro contenía una gran cantidad de basura sobre Dios, la Providencia y la contradicción entre mente y materia; pero la parte económica del libro le parecía interesante. Nunca antes había visto, negro sobre blanco, que la civilización no podía abandonar lo que se había ganado mediante la división del trabajo, la maquinaria, la competencia, etc. Pero en lo que hacía a las desventajas del

sistema, que Proudhon también presentaba de manera convincente, el remedio que proponía era de nuevo uno de sus viejos dogmas. Annenkov no podía estar de acuerdo, y por eso ahora le pedía orientación a Marx al respecto.

Concluía la carta con una larga y elocuente despedida sólo posible en francés. Se refería a Jenny Marx, quien lo había recibido –a él, un extranjero cuyo único mérito era «estimarle y respetarle a usted, Monsieur Marx»– con tanta hospitalidad [74] .

Marx no respondió hasta finales de diciembre. Al principio le había resultado difícil conseguir el libro, y hasta aquel momento sólo lo había hojeado. Su respuesta era la que cabía esperar, decía, pero esa respuesta tenía diez páginas y ya proporcionaba el resumen de las reflexiones que pronto publicaría en forma de libro [75] . Inició la escritura del manuscrito, totalmente en francés, al mismo tiempo que su respuesta a Annenkov, y la completó a principios de abril. Marx, por tanto, no se sentía tan perturbado por sus exigencias de perfección como en otros casos. Tal vez fue la polémica la que ahora –como antes y después– le facilitó la tarea. Como hemos visto, en lo que respecta a sus reflexiones personales, se apresuró a enviar su manuscrito a la imprenta.

Pero, en contenido y sustancia, *Miseria de la filosofía* es un trabajo más serio que *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana.* Lo que Marx había ganado en su brega anterior con la filosofía idealista alemana era un tipo de método filosóficamente acuñado, y ahora lo usaba tanto en su crítica de Proudhon como de la teoría económica en general. Incluso en la carta a Annenkov se pueden detectar ciertos ángulos principales. La sociedad, dice Marx, es el resultado de las *«actions réciproques»* de las personas. Las distintas sociedades tenían diferentes formas, que no podían ser elegidas libremente, pero las primeras presuponen las segundas. Las fuerzas productivas constituyen *«la base de toute leur histoire»* [la base de toda su historia].

Esta última es una interpretación que vendría a modificar más adelante.

En *Miseria de la filosofía,* Marx sigue de cerca el trabajo de Proudhon. Después de un breve prólogo irónico, sigue un capítulo inicial sobre «un descubrimiento científico» y un segundo sobre «la metafísica de la economía política». El tono es agudamente polémico, y en ocasiones condescendiente. Es un texto que debió de herir a su destinatario.

Proudhon evidentemente tenía grandes esperanzas depositadas en su *Philosophie de la misère.* Por un lado, afirmaba que exponía una teoría económica original. Por otro, y sobre todo, quería desarrollar un método inspirado en la filosofía idealista alemana, en particular en Hegel [76] .

Marx rechazó completamente los resultados que Proudhon había logrado. Ni una palabra de alabanza escapó de sus labios. Fue un ataque frontal [77] .

Marx movilizó tanto su enorme y creciente lectura como su gran capacidad analítica para interpretar textos complicados. Pudo mostrar que las brillantes esperanzas de Proudhon en una transición rápida a una sociedad sin injusticias ni pobreza ya habían sido propuestas por varios autores en Inglaterra, el principal de ellos John Francis Bray con sus *Labour's wrongs and labour's remedy* de 1839. Bray tuvo la misma idea que Proudhon de que un estado de igualdad, decencia y satisfacción estaban a nuestro alcance, sin más que la gente aprovechara al máximo los recursos que el desarrollo contemporáneo ofrecía. Con unos simples arreglos, la gente podría cambiar satisfactoriamente los esfuerzos de su trabajo.

Marx objetó que el ideal social de Bray era sólo «la reflexión del mundo real» y afirmó que «por lo tanto es totalmente imposible reconstituir la sociedad sobre la base de lo que es solamente su sombra embellecida» [78] . Merece la pena recordar las metáforas de Marx en esas líneas: la base, la sombra y la reflexión están ahí presentes. Las imágenes ópticas eran y siguieron siendo importantes para Marx. Volveremos sobre la palabra «base».

Una metáfora que enfila una dirección completamente diferente es la de «Robinson», a partir de la novela de Daniel Defoe de 1719, en la que el náufrago Robinson Crusoe construye una civilización rudimentaria paso a paso en una isla desierta. Proudhon, como muchos economistas destacados, trataba de hacer inteligibles grandes y complejos contextos reduciéndolos al nivel individual. Tal como funcionan los individuos en su contexto cotidiano, así podría entenderse, en principio, el funcionamiento de toda la sociedad. Sin más preámbulos, añade un «colaborador» al náufrago solitario presentado por Proudhon. Marx agradece el truco ideado por Defoe. Para que Robinson pueda completar su proyecto social, necesita otra persona –convenientemente, un siervo ideal–, y así es como aparece Viernes [79] .

Según Marx, siempre debemos presuponer la sociedad. Sin sociedad no hay individuos; en consecuencia, tampoco hay gente. Las personas viven en

estructuras que heredan de generaciones anteriores, y que van cambiando mediante su propia actividad. Incluso a un nivel un poco más alto, Marx se oponía a lo que podríamos llamar reduccionismo de Proudhon. Basándose en la división del trabajo en la fábrica, Proudhon podía respaldar la división del trabajo en toda la sociedad. Marx objetaba que era tarea de la administración dividir el trabajo en la fábrica, mientras que la competencia impulsaba los grados y los tipos de especialización en la sociedad en general [80] .

Otra diferencia importante entre Proudhon y Marx se refería a la visión de la interacción entre producción y necesidad. Según Proudhon, ambas se condicionan mutuamente; parecía asumir que había una tendencia natural hacia un aumento tanto de la producción como de las necesidades humanas. Marx, en cambio, afirmó que era la producción colectiva la que cambiaba las condiciones para la vida humana. Las personas producen algo nuevo que no habría existido sin su trabajo. Las nuevas y crecientes necesidades son el resultado de una producción más diversificada. Las necesidades, en otras palabras, son una variable dependiente, según Marx; la producción, en cambio, es una variable independiente.

Ningún producto es útil en sí mismo, excepto si es útil para un consumidor, decía. El consumidor se opone al productor. Los consumidores siempre deben ser convencidos de que necesitan lo que se está produciendo. Si la oferta y la demanda no están en equilibrio, el resultado será la escasez o el exceso [81] .

Proudhon afirmaba que los productores y consumidores eran libres en su actividad. No, dijo Marx. Mientras los productores estén sujetos a la división del trabajo, están obligados a vender. De la misma manera, los consumidores están atados a sus medios y a sus necesidades. Un trabajador que compra patatas y una señora que compra encajes pueden imaginar que son actos libres, pero en realidad responden a su posición social.

Proudhon creía estar realizando una contribución original a la teoría económica. Marx descubrió que sus resultados eran simplemente una serie de abstracciones de pequeño valor explicativo, y lo confrontó con una larga lista de economistas británicos y franceses. Dedicó especial importancia a las aportaciones de David Ricardo. Proudhon polemizaba contra Ricardo, llamándolo cínico. Por supuesto, Ricardo era cínico, decía Marx: cínico y claro. Los costes de los edificios y las máquinas no eran diferentes de los gastos en los salarios de los trabajadores. Era un cinismo que estaba en la

propia cosa, y no en las palabras. Proudhon trataba de alejarse de la despiadada producción capitalista con sueños sobre una «teoría revolucionaria» de la emancipación proletaria. De hecho, sólo había llegado a la fórmula para «la esclavitud actual del trabajador» [82] .

De las teorías de Ricardo, Proudhon parecía extraer su propia conclusión de que la sociedad se dirigía hacia el aumento de la igualdad. Esto se debía a un error fundamental, decía Marx. Estaba confundiendo el valor del trabajo requerido para producir un objeto determinado y el valor de ese mismo trabajo en el mercado. En pocas palabras, no veía la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio del trabajo. Por ejemplo: si una cantidad dada de grano cuesta dos días hábiles en lugar de uno, eso no significa que la cantidad de nutrición se duplique, aunque sí lo hace la cantidad de trabajo realizado.

La confusión de Proudhon también aparecía en Adam Smith, decía Marx. Por otro lado, Ricardo era totalmente coherente. La *Miseria de la filosofía* atestigua elocuentemente que Marx había estudiado profundamente a Ricardo desde los días de los *Manuscritos* .

Proudhon dejó escapar que el trabajo era algo vago. Marx objetó: «El trabajo no es una cosa vaga; siempre es una tarea definida, nunca se vende o se compra la mano de obra en general». Pero cuando se vende y se compra, es una mercancía. Marx argumentaba que Proudhon había quedado atrapado por la incertidumbre frente a esta doble esencia y había sacrificado la base de toda su construcción teórica: el tiempo de trabajo como criterio de medida del valor. «Y perder en aras de la vida toda la raíz vital», agregaba con sorna, citando un verso del poeta Juvenal reproducido en el latín más puro [«Et propter vitam vivendi perdere causas»] [83] .

El texto de Marx no está pensado para un grupo de lectura proletario. Pero su crítica demuestra que había llegado a una distinción que, hasta varios años después, no pondría en sus propias palabras; la que existe entre el trabajo concreto y el abstracto. En la sociedad capitalista, el trabajo abstracto se vende por horas a cambio del salario; el trabajo concreto es la producción de un determinado producto, ya sea un trozo de tela o una pieza de una máquina.

La visión de Proudhon de la sociedad es optimista. Justo por debajo de la superficie, las injusticias y pobreza de los trabajadores, se abren las posibilidades de una sociedad igualitaria y justa. Marx no es tan optimista:

el antagonismo entre trabajador y capitalista caracteriza a la sociedad y es inevitable hasta el día en que los trabajadores se rebelen.

Ambos estaban de acuerdo no obstante en algo: el desarrollo tecnológico es una fuerza asombrosa que transforma las condiciones de vida de la humanidad de arriba abajo. Pero las consecuencias que cada uno extrae divergen. Marx insistía en que las relaciones anárquicas bajo el capitalismo tienen consecuencias irracionales. Las máquinas hacen que sea más fácil producir artículos de lujo que productos de primera necesidad. Eligió un ejemplo tópico: el alcohol de alta graduación amenazaba con reemplazar el vino y la cerveza. Los gobiernos luchaban contra los licores fuertes, «el opio europeo», pero en última instancia sería la economía la que decidiría el asunto [84] . El ejemplo de Marx muestra que estaba marcado por las condiciones en áreas donde el vino y la cerveza habían tenido tradicionalmente la posición dominante, pero ahora estaban afrontando una mayor competencia de las bebidas destiladas; en países como Suecia y Rusia, donde habitualmente se bebía *Schnapps* y vodka, no se producían los mismos cambios.

Pero el ejemplo en sí no necesita ser examinado en detalle. Lo importante es la crítica. El aumento de la productividad no significaba, como pensaba Proudhon, que las cosas mejorarían automáticamente para todos y que lo que era necesario para las vidas de los pobres se volvería automáticamente más barato. No existían mecanismos económicos que pudieran dar como resultado que los valores de uso y los valores de intercambio de los productos convergieran. Por el contrario, los artículos de lujo o peligrosos para la salud podrían ser muy rentables. Lo que genera ganancias se produce, ya favorezca a todos o sólo a unos pocos, independientemente de si ayuda o perjudica al consumidor.

La división del trabajo es otra área en la que Proudhon y Marx tenían la misma evaluación fundamental pero sus interpretaciones del desarrollo contemporáneo eran opuestas. Ambos argumentaban que las tareas laborales restringidas significaban que los individuos quedaban limitados en su desarrollo de una manera desafortunada. Pero, según Proudhon, el desarrollo mecánico significaba que al final todos podrían ser activos de una manera que haría justicia a sus posibilidades intrínsecas.

Marx señalaba que, por el contrario, las máquinas habían significado en Inglaterra una división del trabajo aún más estricta. Aclaraba: era típico de la sociedad moderna que «engendre especialidades, especialistas, y con

ellos la impericia artesanal». Al mismo tiempo, era un error considerar las máquinas como directrices del desarrollo económico: «Las máquinas son una categoría económica tan nimia como los bueyes que arrastran el arado». Ambos son simplemente fuerzas productivas. En cambio, la fábrica –que se basa en el uso de máquinas– es «una relación de producción social, una categoría económica» [85] .

Una vez más, vemos cómo su debate con Proudhon llevó a Marx a las distinciones y aclaraciones que antes faltaban en sus textos. Aquí aparece, por primera vez, la fórmula «relaciones sociales de producción». En *La ideología alemana,* él y Engels habían empleado la palabra *Verkehr,* más amplia e indeterminada, que equivale a algo así como «circulación» o «comunicación». Las «relaciones sociales de producción» *(rapports sociaux de production)* son algo mucho más claro: expresa cómo se relacionan entre sí en la producción los propietarios, los trabajadores y el equipo de trabajo.

Vale la pena recordar que en la lógica de Hegel la palabra *Verhältnis* tiene un significado particular, diferente de la palabra *Beziehung.* Esta última significa cualquier relación, aunque sea temporal (por ejemplo, la que se da entre la floreciente pradera que está justamente ahora en mi campo de visión y la casa blanca situada a su derecha). *Verhältnis* , en cambio, se refiere a un contexto fijo que cambia tan pronto como cambia una de sus partes. Un cuerpo vivo con los órganos necesarios para la vida es un buen ejemplo; la relación entre padre e hijo es otro. En una relación de *Verhältnis* las partes se condicionan y marcan entre sí; son parte de lo que, en el lenguaje de la lógica, se llama una «relación interna» [86] .

Marx se distanció de las concepciones de Hegel, pero esos fundamentos del aparato conceptual hegeliano fueron cruciales para sus argumentos.

Su razonamiento implicaba que las máquinas fueran capaces de asumir otra función en otro tipo de sociedad. A través de su posición en una fábrica gobernada por el o los propietarios y servida por determinado número de trabajadores, las máquinas cobran un contenido particular; son parte de un sistema definido, y también de un contexto capitalista, que, según Marx, se caracteriza por su anarquía.

Así pues dijo aquí, claramente, que las máquinas como tales, independientemente del contexto en el que se utilizan, no constituyen una categoría económica. No les da otra designación que la de fuerzas de producción. Podríamos decir que pertenecían al campo de la tecnología; en

ese caso, una conclusión importante sería que la tecnología y la economía no están indisolublemente vinculadas entre sí. De hecho, es una consecuencia necesaria de la convicción de que el desarrollo en el capitalismo prepara el terreno para la catástrofe y abre la vía hacia un tipo de sociedad completamente diferente.

Para describir el desarrollo tanto de la tecnología como de la economía, Marx tuvo que ampliar sus lecturas. No sólo se refirió a un número creciente de economistas, mostrando asimismo una lectura renovada y profunda de la gran obra de Ricardo *Principles of Political Economy and Taxation* (1817). También citó en detalle las obras de Charles Babbage y Andrew Ure. Ambas fueron importantes conquistas y recuerdan la fuerza intelectual que distinguió a Marx de la mayoría de los teóricos. Estaba dispuesto a incorporar incesantemente nuevas áreas a su trabajo y nunca dudó en hacer el esfuerzo de aprender algo nuevo.

Esos eran nuevos territorios importantes que estaba explorando. Babbage fue un destacado matemático, convencido de que su obra desempeñaría un papel crucial en el desarrollo tecnológico e industrial. Se dedicó a organizar las ciencias británicas, antes anárquicas, y erigió su fama para la posteridad con sus ideas sobre una máquina analítica, uno de los precursores más importantes de la computadora moderna. El trabajo de Babbage fue retomado por personas como Ada Lovelace, otra matemática británica, hija del poeta Lord Byron. El polímata sueco Georg Scheutz, quien fue el primero en construir una máquina con las ideas de Babbage, también se unió al grupo.

Sin embargo, no fueron estas ideas las que atrajeron a Marx, sino el trabajo de Babbage, de 1832, *On the Economy of Machinery and Manufactures.* La economía era pues un tema importante para él, pero observado desde un ángulo diferente al habitual. En términos actuales, se podría decir que Babbage estaba tratando de establecer relaciones entre la tecnología y la economía empresarial; esto sería importante para Marx [87] . En la *Miseria de la filosofía,* Marx se enfrenta a la definición de Babbage del concepto de máquina. Si la división del trabajo se reduce a la gestión de una herramienta simple, y si a todas esas herramientas las mueve un solo motor, entonces estamos hablando de una máquina, declaraba Babbage [88] . Marx iba a continuar rumiando durante mucho tiempo sobre lo que caracterizaba a una máquina.

La otra nueva conquista, Andrew Ure, había estudiado medicina. Se hizo famoso como químico, con gran interés en el desarrollo tecnológico contemporáneo. Moviéndose entre varias industrias, adquirió una visión general que presentó en obras como su libro de 1835 *Philosophy of Manufactures,* que desempeñó un gran papel para Marx, tanto en este momento como después, aunque al mismo tiempo tuviera una perspectiva irónica de las alabanzas de Ure al lugar de trabajo moderno. En la *Miseria de la filosofía* pudo refutar la idea de Proudhon de que la mecanización reduciría la división del trabajo empleando largas citas de la *Philosophy of Manufactures* [89] .

El creciente interés de Marx por la interacción entre las ciencias naturales y la tecnología también se trasluce en otra sección de la *Miseria de la filosofía.* Hablando de la fertilidad del suelo, Marx señaló que ahora podría mejorarse químicamente. La química agrícola había entrado así en su campo de visión [90] , y siguió interesándole siempre.

Marx afirmó repetidamente que Proudhon sobreestimaba las posibilidades humanas de influir en el desarrollo social fundamental mediante decisiones subjetivas. Proudhon había insinuado, por ejemplo, que el sistema fabril podría haber surgido mediante una especie de acuerdo pacífico, mientras que, según Marx, era un resultado natural del desarrollo [91] .

En su celo polémico, Marx exageró el idealismo de su oponente. Afirmó, por ejemplo, que Proudhon creía que eran reyes, duques y otras personas poderosas quienes, a voluntad, convertían el oro y la plata en dinero, cuando en realidad estaban sujetos a «relaciones económicas» (una vez más, el término utilizado en alemán era *Verhältnisse* , esto es, relaciones firmemente entrelazadas). No es el dinero lo que se sella y acuña, sino el peso de las monedas [92] .

Aún más exagerada es la declaración de que Proudhon veía la competencia como consecuencia de las teorías de los economistas. Pero la comparación de Marx es reveladora: afirmar que las teorías de los economistas impulsan la competencia es como afirmar que la circulación de la sangre es consecuencia del descubrimiento de Harvey en 1628. Una vez más, nos vemos ante una forma de comparar el contexto de la sociedad con la conformidad de la naturaleza con la ley [93] .

La diferencia entre las opiniones de Proudhon y las de Marx es sustancial en otro campo más asequible: la importancia de los sindicatos. Proudhon

era escéptico con respecto a tales asociaciones. En su opinión, perturbaban el desarrollo hacia una mayor igualdad en la sociedad fruto del desarrollo industrial. El arma de los sindicatos era la huelga, y su objetivo era aumentar los salarios. Pero el efecto de los aumentos salariales, de principio a fin, eran los aumentos de precios.

Marx observó que Proudhon era tan crítico hacia las asociaciones o «coaliciones» de trabajadores como los principales economistas políticos, con Ricardo a la cabeza. La razón no era exactamente la misma: Ricardo argumentaba que tales asociaciones perturbaban el ritmo constante de la industria, mientras que a Proudhon le preocupaba la determinación de los precios. Pero la oposición era la misma.

La opinión de Marx era diferente. No hay una conexión evidente entre salarios y precios. Los aumentos salariales tienen como consecuencia inmediata una disminución de los beneficios. Las máquinas iban reemplazando cada vez más a los trabajadores humanos, pero las máquinas no recibían salarios. Las huelgas y los salarios más altos impulsaban el desarrollo tecnológico, ya que a largo plazo les resultaba más barato a los propietarios de las fábricas mecanizar su producción. A Marx no le parecía negativa esa consecuencia, más bien todo lo contrario. El desarrollo de las fuerzas productivas era la condición previa para crear otro tipo de sociedad.

Marx había puesto previamente sus principales esperanzas en el desarrollo en Francia. Inglaterra, o, mejor dicho, Gran Bretaña, llegaba en segundo lugar. Pero ahora hizo hincapié en el ejemplo británico. Allí los sindicatos se habían expandido rápida y eficientemente. Desde 1845 existía una Asociación Nacional de Sindicatos con 80.000 miembros. También señaló que el movimiento sindical había surgido al mismo tiempo que los cartistas entraban en la lucha política.

Este era un ejemplo temprano de cómo veía los sindicatos y las acciones políticas como dos caras del mismo movimiento de los trabajadores. Él mismo sólo podía participar en el trabajo político, pero allí estaba también el lado sindical cuya importancia destacaba. No era la perspectiva de una vía reformista con mejoras graduales de la situación de los trabajadores lo que le incitaba; las acciones sindicales se habían desarrollado hasta convertirse en una «verdadera guerra civil» y estaban preparando el camino para la futura batalla, decía, esto es, para la revolución.

Es fácil ver retrospectivamente que sus ideas sobre el desarrollo de los primeros movimientos de trabajadores británicos se evaporaron

rápidamente. El cartismo perdió la importancia, y la primera organización sindical a escala nacional quedó muy debilitada después del gran cambio ideológico que tuvo lugar alrededor de 1850; se disolvió formalmente en 1861.

Pero las páginas sobre sindicatos y huelgas con que concluye la *Miseria de la filosofía* son importantes. Marx da la última palabra a su amiga de París George Sand, quien en su novela histórica de 1843 *Jean Ziska: episode de la guerre des Hussites,* exclama: «El combate o la muerte; la lucha sangrienta o la nada. Es así como se plantea inexorablemente el dilema» (Jean Ziska, quien en realidad se llamaba Jan Žižka z Trocnova a Kalicha, lideró las tropas rebeldes en las guerras husitas en Bohemia, que duraron desde 1419 hasta 1436. Fueron una parte importante de la Reforma anterior a Lutero, y una etapa en la lucha de liberación popular checa contra la supremacía alemana). Estas palabras, que reflejaban el estado de ánimo rebelde entre muchos intelectuales en París en la década de 1840, también dio voz a la visión de Marx del desarrollo social en 1847 [94] .

La *Miseria de la filosofía* es conocida sobre todo por su crítica del hegelianismo de Proudhon. Es cierto que Marx pretendía presentar una crítica devastadora del intento de Proudhon de crear una filosofía social tomando como punto de partida la dialéctica de Hegel. Por otra parte, esa crítica no era infundada; el juego dialéctico en el que Proudhon estaba principalmente interesado era el que se daba entre los aspectos positivos y negativos de las diversas categorías económicas. No es necesario remontarse a Hegel para encontrar inspiración para ese doble significado. Aparte de eso, no abordó otros aspectos interesantes de la dialéctica.

Pero en su crítica del hegelianismo superficial de Proudhon, Marx no fue más allá de lo que ya había expuesto en *La Sagrada Familia,* o –con el apoyo de Engels– en *La ideología alemana.* La *Miseria de la filosofía* es importante principalmente porque demuestra que Marx había ido más allá en su pensamiento sobre la sociedad, y en particular en su comprensión de las teorías de los economistas. No sólo había ampliado sus lecturas; también aclaró su distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto, y entre fuerzas productivas y lo que ahora llamaba «relaciones de producción». Había desarrollado una visión distinta de la importancia de las organizaciones sindicales.

Por otra parte, el libro representa un extremo en sus escritos. Expuso en él, con energía y sin reservas, sus convicciones –tanto las nuevas como las

adquiridas en los últimos años– de un modo que rara vez emplearía antes o después. Su voz era más solitaria que antes; Proudhon, hasta hacía poco tan admirado, fue despachado bruscamente, y Weitling ya había sido denunciado como un charlatán ignorante. Los proletarios ya no tenían su propio portavoz; ahora sólo Marx, con el apoyo de Engels, podía señalar el camino hacia el futuro.

¿Y el futuro? El futuro era sangre, lucha y revolución. Sólo más allá de eso podría vislumbrarse algo distinto. Una luz inesperada, como a través de una puerta entreabierta, entra en el texto de Marx: «una sociedad futura, en la que habrá cesado el antagonismo de clases, en la que ya no habrá clases». Ya no es el valor de cambio lo que gobierna, sino el valor de uso [95] .

Son cuatro líneas en un texto de más de 120 páginas.

En otro sentido más tangible, la *Miseria de la filosofía* también significaba algo nuevo y extremo en los escritos de Marx: estaba escrito en francés, y por lo tanto estaba destinado a un círculo de lectores que Marx creía que establecía el tono de las cuestiones que abordaba el libro. Bastaba que se difundiera ampliamente para asegurar su éxito.

Pero su impacto fue limitado. Tanto Engels como Marx pensaron que se había vendido decentemente –Engels hablaba de noventa y seis ejemplares al cabo de unas pocas semanas–, pero no provocó el debate que esperaban. Para despertar más interés, Engels visitó a Louis Blanc, uno de los principales socialistas parisinos, asegurándole que Marx era el líder de «nuestro partido, la sección más avanzada de la democracia alemana», y que el libro sobre Proudhon debía considerarse como el programa del partido. Blanc se declaró interesado, pero cuando Engels volvió a verle unos meses después, resultó que sólo había hojeado el libro constatando que Proudhon era *«assez vivement attaqué»* (atacado vigorosamente) en él. No tuvo tiempo de escribir una reseña, pero le ofreció a Engels hacerlo en su lugar: se publicaría en el periódico *La Réforme*. Engels declinó la oferta [96] .

Otros asuntos, además de la *Miseria de la filosofía* y su destino, habían ocupado ya la atención de Marx y Engels. El tiempo corría; el año 1848 –memorable en la historia de Europa y de esos dos hombres– se alzaba en el horizonte.

Teoría y práctica

Los manuscritos, a pesar de su carácter fragmentario e incompleto, son una obra cautivadora. Cuando Marx se decide a escribir, consigue un estilo brillante; la imagen que muestra de la humanidad forma parte de la gran tradición humanística de la antigua Grecia y la Italia renacentista. Marx logró formular un ideal de la humanidad clásico, pero también moderno, en la época despiadada del primer industrialismo.

Lo que Marx escribió en los años siguientes tenía bordes más afilados. No había abandonado sus ideas sobre lo que una persona podría ser, pero las perspectivas de un futuro mejor sólo brillan de paso en textos marcados, por lo demás, por una dura polémica, unas valoraciones despiadadas y una sátira cruel. En *La Sagrada Familia, La ideología alemana* y la *Miseria de la filosofía,* los blancos atacados están cada vez más cerca de los propios puntos de vista de Marx, tal como él mismo los había formulado recientemente. Primero se ensañó con los Jóvenes Hegelianos, luego con los «verdaderos socialistas», y finalmente con Proudhon, de quien todavía hablaba cálidamente en *La Sagrada Familia.* No condescendía a dar a Weitling, recientemente admirado, ni siquiera una mención en la obra, sólo una reprimenda directa. Era evidente que algo había sucedido.

Ya hemos indicado una razón para el cambio: la puramente personal. Marx experimentó la deportación de Francia como una ofensa imperdonable. Además, el exilio a Bruselas empeoró su situación financiera, viéndose obligado, por ejemplo, a pedir ayuda a su amigo ruso Annenkov [97] .

Pero también había otras razones. Marx no era el único en llamarse a sí mismo socialista unas veces y comunista otras. Se encontraba en un círculo grande y creciente de mujeres y hombres jóvenes que querían trabajar en pro de una nueva sociedad, más igualitaria y más justa. El ápice de la cultura en los salones, y los artesanos y trabajadores de las oscuras bodegas, parecían unidos en la esperanza de poder cambiar fundamentalmente una sociedad en la que reinaba la avaricia (como en Francia) o el prejuicio estatal (como en Prusia). Había varias opiniones sobre cómo se produciría el cambio, pero nada preciso. En los *Manuscritos* no se hablaba de revolución política, tan sólo de agitación social.

Pero la cuestión de la transición a otra sociedad se volvió inevitablemente decisiva tan pronto como su entusiasmo se canalizó a varias asociaciones y

organizaciones de lucha. Marx no estaba solo en la creación de una imagen bien delineada de esos problemas en los años previos a 1848.

Muchos de los que habían destacado recientemente entre sus colegas desarrollaron una perspectiva política que llamaron «verdadero socialismo». Sus representantes eran en su mayoría los más cercanos al autor de los *Manuscritos;* esto se aplicaba en particular a Moses Hess, el más agudo intelectualmente entre ellos. Pero poco a poco desarrollaron una visión marcadamente más optimista de la agitación social que la que Marx sostenía. Argumentaban que la nueva sociedad que buscaban podía contar con la ayuda del desarrollo social, cultural y político que ya estaba en marcha. En particular, si las personas tuvieran más claro cuál debía ser su carácter, sentirían un mayor impulso para llevarla a la práctica.

Proudhon no era un «verdadero socialista» –eran principalmente alemanes–, pero también tenía esperanzas en las posibilidades de abolir la pobreza y las injusticias de manera pacífica. No fue sólo el enojo de Marx por la respuesta tan poco comprensiva de Proudhon a la carta en la que denunciaba a Karl Grün como un charlatán lo que alimentó su ira en la *Miseria de la filosofía.* Había razones más objetivas.

Weitling era un revolucionario, pero entendía la estrategia de un modo muy diferente al de Marx. Creía que una sublevación popular amplia era una posibilidad realista en Prusia y en los demás países alemanes. Marx, en cambio, argumentaba que una revolución burguesa, como la Revolución francesa de 1789, era una condición necesaria para que el proletariado tomara el poder. Mientras que Weitling estaba dispuesto a marchar con un ejército de jornaleros y obreros industriales, Marx abogaba por un enfoque más cauteloso. Un ejército popular podría ser fácilmente derrotado por los soldados prusianos profesionales. Tampoco se habían creado las instituciones políticas necesarias. La propuesta de Weitling llevaría al caos.

Tanto las brillantes esperanzas de un recorrido pacífico hacia una sociedad equitativa como la estrategia más violenta de Weitling –endulzada con una cucharada de mesianismo cristiano– ganaron muchos adeptos. El camino señalado por Marx parecía más largo y más agotador; también se requería más reflexión para entenderlo completamente, vertebrado como estaba por el razonamiento abstracto sobre la diferencia entre las condiciones sociales y políticas y las posibilidades de la democracia. Convencer a los revolucionarios organizados de la corrección de esa estrategia era muy importante.

Su éxito es una cuestión importante del próximo capítulo. Pero antes de eso, hay que hacerse una pregunta: ¿por qué Marx acabó eligiendo el camino de la revolución violenta? La importancia de Engels no puede ser subestimada. A diferencia de casi todos los demás socialistas y comunistas de la época, tenía experiencia directa de los negocios de la época, vista desde el lado de la propietarios. Sabía que el mundo de las fábricas difícilmente podría ser conquistado con la táctica sorpresiva de Weitling; ni tampoco podrán convencerlo los argumentos de que la sociedad podría transformarse, de modo pacífico, de una sociedad de clases a una república igualitaria. Las instituciones políticas con poder militar y policial a su cabeza no permitirían voluntariamente que algo así sucediera.

Pero Marx podría haber sacado conclusiones similares por sí mismo. Además, tanto su estudio intensivo de la teoría económica como su lectura rápidamente creciente de la historia moderna –sobre todo de la historia francesa– contribuyeron a ello. También hay que añadir que aún utilizaba las categorías centrales de la dialéctica de Hegel, particularmente la *Aufhebung* –sublimación– que coloreaba sus ideas sobre cómo podría ser una revolución. La sociedad existente debía ser derrocada para dar paso a una nueva, pero en esa nueva sociedad habría que preservar, y elevar a un nuevo nivel, lo que era valioso de la sociedad anterior.

Así pues, no hubo sólo razones personales para su polémico giro. Sólo su ardor puede explicarse por unas condiciones de vida cada vez más precarias.

[1] El concepto «criticismo crítico» había sido de hecho acuñado antes de Marx. Véase Bernd Kast, «Nachwort des Herausgebers», en Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (Friburgo/Múnich, Verlag Karl Alber, 2013), p. 371.

[2] Carta de Löwenthal a Marx, 27 de diciembre de 1844, MEGA III/1, p. 447.

[3] Sobre la reacción de Engels al título en una carta a Marx, 22 de febrero/7 de marzo de 1845, MEGA III/1, p. 269; CW 38, p. 25.

[4] Sobre Edgar Bauer y los trabajadores, MEW 2, pp. 55 y s.; CW 4, p. 53.

[5] Con respecto a «Man muß das Studium, die Wißbegierde, die sittliche Energie, den rastlosen Entwicklungstrieb der französischen und englischen Ouvriers kennengelernt haben, um sich von dem *menschlichen* Adel dieser Bewegung eine Vorstellung machen zu können», MEW 2, p. 89; CW 4, p. 84.

[6] Sobre el abismo entre Bauer y la multitud, *ibid.,* pp. 105 y ss. y 99 y ss., respectivamente.

[7] Sobre la cuestión judía, *ibid.,* pp. 112 y ss. y 106 y ss., respectivamente.

[8] Sobre las ideas y las revoluciones, *ibid.,* pp. 126 y 119, respectivamente. Un estudio sistemático y crítico de los textos de Marx con respecto a la Revolución francesa es François Furet, *Marx et la révolution française; suivi de textes de Karl Marx réunis, présentés, traduits par Lucien Calvié*

(París, Flammarion, 1985), que también contiene, traducidos, los textos de Marx sobre el tema. Furet parte de la neta distinción de Marx entre lo social y lo político (pp. 17, 24). Si las condiciones sociales son las decisivas, ¿cómo es que la política puede adoptar tantas formas –en una época en que Napoleón podía ser el hombre de la burguesía–, o que la democracia pudiera adoptar manifestaciones tan variadas? Marx nunca ofreció un tratamiento sistemático de tales cuestiones, según Furet (pp. 35, 41). Se puede argumentar que Marx fue desarrollando su concepción del tema, una concepción que, en todo caso, significaba que no se le podía dar un tratamiento sistemático; véase *infra,* «Las formas de la política», cap. 13.

[9] Sobre la relación entre individuo y sociedad, MEW 2, p. 127; CW 4, p. 120.

[10] Sobre la historia del materialismo, Spinoza y Hegel, *ibid.,* pp. 131-141 y 124-134, respectivamente.

[11] Sobre Herr Szeliga, *ibid.,* pp. 57-81 y 55-77, respectivamente; la cita, p. 58 y 56, respectivamente.

[12] El capítulo sobre *Los misterios de París* de Eugène Sue se puede encontrar en MEW 2, pp. 172-221, y CW 4, pp. 162-209.

[13] La escena final, *ibid.,* pp. 222 y s. y 210 y s., respectivamente.

[14] Carta de Jung a Marx, 18 de marzo de 1845, MEGA III/1, p. 458.

[15] Carta de Jenny a Karl (en francés), 2 de octubre de 1845, MEGA III/1, pp. 453-454; CW 38, pp. 525-526.

[16] Sobre Helene Demuth, véanse Heinrich Gemkow, *Karl Marx: eine Biographie* (Berlín, Dietz, 1967); Tristram Hunt, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels* (Nueva York, Metropolitan, 2009); y Jonathan Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life* (Nueva York, Liveright, 2013) [en cast.: H. Gemkow, *Carlos Marx. Biografía completa* (Buenos Aires, Cartago, 1975); T. Hunt, *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels* (Barcelona, Anagrama, 2011); J. Sperber, *Karl Marx. Una vida decimonónica* (Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2018)].

[17] Carta de Engels a Marx, 22 de febrero/7 de marzo de 1845, MEGA III/1, pp. 266-269, CW 38, pp. 21-26; y 17 de marzo de 1845, *ibid.,* pp. 270-273 y 26-30, respectivamente.

[18] Carta de Bürgers a Marx de finales de febrero de 1846, MEGA III/1, pp. 506 y ss. [«Dein Urtheil über E.'s geistigen Zustand hat mich weniger in Erstaunen gesetzt, als sein sonstiges Treiben. Seine Abneigung gegen Philosophie und Spekulation ist viel weniger aus einer Einsicht in ihr Wesen hervorgegangen, als aus der Unbequemlichkeit, die sie seinem wenig ausdauernden Geiste verursachen mußte […] mag er sich vorgenommen haben, sich künftig durch den Exorcismus der Verachtung dagegen zu schützen.[…] Jetzt möchte der Augenblick gekommen sein, wo er mit seinem leichten Darstellungstalente ebensowenig weiter kann, als Heß mit seinen scheinbar tiefsinnigen Meditationen»].

[19] Roland Daniels a Marx, 7 de marzo de 1846, MEGA III/1, pp. 513 y ss.

[20] Cartas de Engels a Marx, 19 de noviembre de 1844 y 20 de enero de 1845, MEGA III/1, pp. 250-256 y 259-263, respectivamente; CW 38, pp. 9-14 y 15-20, respectivamente.

[21] Sobre Hess en *La ideología alemana,* véase sobre todo MEW 3, pp. 478 y s.; CW 5, pp. 491 y s.

[22] Sobre la finalidad del viaje de Marx y Engels a Inglaterra, véase Rumyantsev, «Über die Studien von Marx und Engels während ihres Augenhaltes in Manchester im Juli/August», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* 22 (1987), pp. 49-58, y Ljudmilla Wassina, «Die Manchester-Exzerpthefte von Marx im Sommer 1845», *Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF* 12 (1987), pp. 141-151.

[23] Como muchos otros textos escritos por Marx (y en este caso también por Engels), *La ideología alemana* es más un proyecto que una obra acabada. Terrell Carver se ha preguntado recientemente si en general se puede hablar de una unidad, considerando el aspecto del manuscrito; véanse T. Carver, «The German Ideology Never Took Place», *History of Political Thought* 31/1 (2010), pp. 107-127, y

The Postmodern Marx (Mánchester, Manchester University Press, 1998). Por otra parte, se puede decir que Marx y Engels se estaban indudablemente esforzando por publicar juntos un libro, y que también buscaron en vano un editor. La obra que acabaron dejando a la crítica roedora de los ratones (palabras de Marx) difícilmente se puede entender como una totalidad acabada.

[24] Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition* (Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot, 2011), p. 130.

[25] Althusser resume su punto de vista en su libro *Pour Marx* [*La revolución teórica de Marx* (México, Siglo XXI, 1967)], que ya expone en la introducción.

[26] Joachim Israel, *Alienation. From Marx to Modern Sociology* (Atlantic Highlands/NJ, Humanities Press, 1979); István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (Londres, Merlin Press, 1976); Bertell Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976); Takahisa Oishi, *The Unknown Marx: Reconstructing a Unified Perspective* (Londres, Pluto Press, 2001).

[27] M. Heinrich, *Die Wisenschaft vom Wert,* cit., pp. 141 y ss. Heinrich también tiene en cuenta otras importantes rupturas; por ejemplo, el concepto de teoría está muy poco desarrollado en *La ideología alemana,* donde Marx y Engels aparecen como puros empiristas; *op. cit.,* p. 139.

[28] *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* forma parte de MEW 21 (pp. 259-307) y de MEGA IV/3, y está traducido al inglés en el volumen 26 de las *Collected Works* (CW). La cita es de MEW 21, p. 264; CW 26, p. 520. Las *Thesen über Feuerbach* se hallan en MEW 3 pp. 5-7; CW 5, pp. 5-8. Esas tesis fueron formuladas por Marx en un cuaderno de notas que contenía también varias listas de libros, y que Marx utilizó entre 1844 y 1847.

[29] Sobre la distinción entre praxis, técnica y teoría, véase el notable artículo de R. Bien, «Praxis, praktisch», *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt, Schwabe, 1989), pp. 1227-1307 y la bibliografía citada en él. Kant sobre lo práctico (o lo práctico-moral) y lo técnico-práctico, en Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft [Crítica del Juicio],* XI-XVI (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974), pp. 78-79; «Geist des Praktischen», G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969), p. 14; traducción al inglés, «Spirit of practicality», G. W. F. Hegel, *Science of Logic,* trad. de A. V. Miller (Londres, Allen & Unwin, 1969), p. 26.

[30] Sobre el contenido cambiante del concepto de trabajo, véase Herbert Applebaum, *The Concept of Work: Ancient, Medieval, and Modern* (Albany, State University of New York Press, 1992).

[31] Capítulo sobre Bruno Bauer en MEW 3, pp. 81-100; CW 5, pp. 97-116.

[32] La mejor edición de dicha obra es Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (Friburgo/Múnich, Verlag Karl Alber, 2013). La última utilizada en inglés es *The Ego and Its Own* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

[33] Un ejemplo de los exabruptos antisemitas de Stirner se puede encontrar en las ediciones previamente mencionadas; *ibid.,* pp. 30 y 39, respectivamente.

[34] Stirner sobre Dios y el amor, *ibid.,* pp. 57-58 y 47, respectivamente.

[35] Sobre Blumenbach y la doctrina racial, véase *supra,* «La filosofía del derecho de Hegel, la cuestión judía y el análisis de lo místico», cap. 3. Stirner sobre la raza y el desarrollo intelectual en M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* cit., pp. 76 y ss. y 62 y ss., respectivamente. La cita de Goethe del poema de 1806 «Vanitas! vanitatum, vanitas!» se reproduce en Goethe *Goethes sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* («Münchner Ausgabe», Múnich, Carl Hanser, 1986), bd. 6.1, p. 93.

[36] Marx y Engels sobre la trisección en Stirner, MEW 3, pp. 114 y ss.; CW 5, pp. 130 y ss.

[37] Stirner como «Schulmeister oder Schriftsteller» («maestro de escuela o escritor»), MEW 3, p. 246; CW 5, p. 263.

[38] Franz Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life* (Nueva York, Covici, Friede, Inc., 1935), p. 192 [en cast.: *Carlos Marx. Historia de su vida* (Barcelona, Grijalbo, 1984)]. Francis Wheen, *Karl Marx* (Londres, Fourth Estate, 1999), p. 94 [en cast.: *Karl Marx* (Barcelona, Debate, 2000 y 2018)].

J. Sperber, *Karl Marx,* cit., p. 166. T. Hunt, *Marx's General,* cit., pp. 127-128. Paul Thomas, «Karl Marx and Max Stirner», *Political Theory* 3: 2 (mayo de 1975), pp. 159-179. Thomas y otros comentaristas plantean también la cuestión en Saul Newman (ed.), *Max Stirner* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2011). Daniel Brudney, quien escribió el estudio probablemente más extenso sobre los manuscritos filosóficos de Marx fechados entre 1844 y 1846, aborda ciertamente el largo capítulo sobre Stirner, pero sin gran claridad analítica. La propia cuestión, como demuestro aquí en relación con Marx y Engels, no puede darse por resuelta; Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy* (Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1998), pp. 265-278.

[39] Stirner prescinde de toda concreción histórica, MEW 3, p. 112; CW 5, p. 129. La historia simplemente como historia de la filosofía, *ibid.,* pp. 114 y 130-131, respectivamente. Los seres humanos y la naturaleza, *ibid.,* pp. 169 y 186, respectivamente.

[40] Liberalismo político, economía y sublimación del trabajo, *ibid.,* pp. 176-186 y 193-205, respectivamente.

[41] «Die Arbeit *ist* frei in allen zivilisierten Ländern; es handelt sich nicht darum, die Arbeit zu befreien, sondern sie aufzuheben»; *ibid.,* pp. 186 y 205, respectivamente.

[42] «Onanie und Geschlechtsliebe», *ibid.,* pp. 218 y 236, respectivamente.

[43] La crítica de Feuerbach y Stirner, y el énfasis en sus propios artículos anteriores, *ibid.,* pp. 216 y s. y 236, respectivamente.

[44] «Für die Philosophen ist es eine der schwierigsten Aufgaben, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt herabzusteigen», *ibid.,* pp. 432 y s. y 446 y s., respectivamente. Prólogo, *ibid.,* pp. 13 y s. y 23 y s., respectivamente.

[45] Los movimientos francés y británico *contra* las ideas alemanas, *ibid.,* pp. 441 y 455, respectivamente.

[46] Sobre las primeras formulaciones francesas del concepto de ideología, véase Emmet Kennedy, *Destutt de Tracy and the Origins of «Ideology»* (Filadelfia, Memoirs of the American Philosophical Society, 1978), en particular pp. 44 y ss.

[47] Friedrich Rohmer es mencionado en MEW 3, p. 526; CW 5, p. 536.

[48] El artículo de Engels era una reseña ordinaria que llevaba como título «Alexander Jung, "Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen"», MEGA I/3, pp. 361-375; CW 2, pp. 284-297. Para la respuesta de Jung, véase Alexander Jung, «Ein Bonbon für den kleinen Oswald, meinen Gegner in den deutschen Jahrbüchern», *Königsberger Literatureblatt* 42 (1842). Engels comentó positivamente esa respuesta en una carta a Arnold Ruge del 26 de julio de 1842, MEGA III/1, p. 235; CW 2, p. 456. Heine habló del «reino etéreo de los sueños» *(Luftreich des Traums)* en uno de sus poemas («Caput VII»), Heinrich Heine, *Atta Troll: ein Sommernachtstraum; Deutschland; ein Wintermärchen, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke* (Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1985), y la cita se reproduce en MEW 3, p. 457. Sobre el desarrollo de la lengua alemana con Rohmer y Jung, véase Sven-Eric Liedman, *Motsatsernas spel: Friedrich Engels' filosofi och 1800–talets vetenskaper* [El juego de las contradicciones. La filosofía de F. Engels y la ciencia decimonónica] (Lund, Cavefors, 1977), pp. 169 y ss.

[49] Stirner y la división del trabajo, MEW 3, p. 273; CW 5, pp. 291-292.

[50] Cazador, pescador, etc., en una sola persona, MEW 3, p. 33; CW 5, p. 47.

[51] Sobre los genios y la división del trabajo, MEW 3, pp. 377 y s.; CW 5, pp. 393-94.

[52] Stirner sobre asociación, Estado y sociedad, en M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* (Friburgo/Múnich, Verlag Karl Alber, 2013), p. 359.

[53] La crítica al respecto en MEW 3, pp. 312 y s.; CW 5, pp. 330-31.

[54] Comunismo: M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum,* cit., p. 231. La crítica en *Die deutsche Ideologie,* MEW 3, p. 229; CW 5, p. 247.

[55] El «verdadero socialismo» *(der wahre Sozialismus)* como tendencia alemana de la época, MEW 3, p. 443; CW 5, p. 457.

[56] MEW 3, p. 447; CW 5, p. 460.

[57] Sobre Karl Grün, *ibid.,* pp. 473-520 y 484-530, respectivamente. Sperber sobre Marx y Grün en J. Sperber, *Karl Marx,* cit., pp. 181-185.

[58] «Dieser ganze Schein, als ob die Herrschaft einer bestimmten Klasse nur die Herrschaft gewisser Gedanken sei», MEW 3, p. 48, y CW 5, p. 59; «Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen», *ibid.,* pp. 26 y 36, respectivamente.

[59] «Wir nehmen hier einige dieser Abstraktionen heraus…»; «These abstractions…», *ibid.,* pp. 27 y 37, respectivamente.

[60] «[D]aß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um "Geschichte machen" zu können»; *ibid.,* pp. 28 y ss. y pp. 41-44, respectivamente.

[61] *«Entfremdung», ibid.,* pp. 34 y 48, respectivamente.

[62] Carta de Marx a C. F. J. Leske, 1 de agosto de 1846, MEGA III/2, pp. 22 y s., «Ich hatte wegen jener mit den deutschen Capitalisten verabredeten Publication die Bearbeitung der Oekonomie ausgesetzt. Es schien mir nämlich sehr wichtig, eine polemische Schrift gegen die deutsche Philosophie und gegen den seitherigen *deutschen Socialismus* meiner positiven Entwicklung *vorherzuschicken.* Es ist dieß nothwendig, um das Publicum auf den Standpunkt meiner Oekonomie, welche schnurstracks der bisherigen deutschen Wissenschaft sich gegenüberstellt, vorzubereiten»]. Respuesta de Leske, 19 de septiembre de 1846, MEGA III/2, pp. 309 y s.

[63] Sobre la crítica roedora de los ratones en el Prefacio a *Zur Kritik der Politischen Ökonomie,* MEW 13, p. 10; CW 29, p. 264.

[64] Sobre el Comité de Correspondencia, véase Herwig Förder, *Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialen,* vol. 1 (Berlín, Dietz Verlag, 1970-1984).

[65] Philippe-Charles Gigot (1819-1860) fue un miembro activo del movimiento comunista en la década de 1840, al tiempo que trabajaba como archivero. Carta de Marx, con *postscripta* de Engels y Gigot, a Proudhon (en francés), 5 de mayo de 1846, MEGA III/2, pp. 7-8; CW 38, pp. 38 y ss.

[66] Respuesta de Proudhon, 17 de mayo de 1846, MEGA III/2, pp. 205-206.

[67] Cartas de Engels desde París al Comité de Correspondencia, por ejemplo del 19 de agosto, 16 de septiembre y 23 de octubre de 1846, en MEGA III/2, pp. 30 y ss., 34-39, y 53-59; CW 38, pp. 56-60, 60-67 y 81-86. Cartas de Engels a Marx, por ejemplo del 18 de septiembre, 18 de octubre y 23 de octubre de 1846, en MEGA III/2, pp. 40-45, 48-52 y 60 y s., y CW 38, pp. 67-73, 75-81 y 86 y ss.

[68] August Hermann Ewerbeck a Marx, 14 de agosto de 1846, MEGA III/2, p. 284. La carta responde a algo que Marx había escrito y que se ha perdido.

[69] El relato de Annenkov, de 1880, es reproducido en Hans Magnus Enzensberger (ed.), *Gespräche mit Marx und Engels,* vol. 1 (Fráncfort del Meno, Insel Verlag, 1973), pp. 60 y ss.

[70] Una biografía meticulosa y quizá un tanto farragosa de Weitling es la de Waltraud Seidel-Hopper, *Wilhelm Weitling (1808-1871): Eine politische Biographie* (Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2014).

[71] Los artículos contra Kriege llevan el título «Zirkular gegen Kriege», MEW 4, pp. 3-17, y CW 6, pp. 35-51.

[72] Wilhelm Wolff, *Gesammelte Schriften. Nebts einer Biographie Wolffs von Friedrich Engels. Mit Einleitung und Anmerkungen* (Berlín, Jubiläums-Ausgabe, Buchhandlung Vorwärts, 1909).

[73] Se puede encontrar una selección de textos de Weerth en Georg Weerth, *«Nur unsereiner wander mager durch sein Jahrhundert»: Ein George-Weerth-Lesebuch* (Bielefeld, Aisthesis, 2008). Floran Vassen, *Georg Weerth: ein politischer Dichter des Vormärz und der Revolution von 1848/49* (Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1971) es una biografía de Weerth en la que se destaca su poesía política.

[74] Carta de Annenkov a Marx, 1 de noviembre de 1846 (en francés), MEGA III/2, p. 316.

[75] Respuesta de Marx, 28 de diciembre de 1846 (en francés), *ibid.,* pp. 70-80.

[76] El libro de Proudhon se llamaba de hecho *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (París, Chez Guillaumin et. cie., 1846). Se publicó otra edición en 1850.

[77] El título completo del libro de Marx era *Misère de la philosophie: réponse à La philosophie de la misère de M. Proudhon* (1847). Engels añadió un prólogo a la edición alemana de 1885. La traducción al alemán se puede encontrar en MEW 4, pp. 63-182. La edición crítica en *Marx-Engels-Gesamtausgabe* no se ha publicado todavía. La traducción inglesa, en CW 6, pp. 105-212 [hay varias traducciones disponibles en castellano del texto de Marx; por destacar una, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la «Filosofía de la miseria» de P.-J. Proudhon* (México, Siglo XXI, 1987)].

[78] Sobre Bray, etc., MEW 4, pp. 98-105; CW 6, pp. 138-144. Bray era un socialista angloamericano, seguidor de la teorías económicas de Owen.

[79] En el texto se habla con anterioridad de Robinson Crusoe, en la Sección I:1. En la edición en alemán, eso corresponde a MEW 4, p. 68; en inglés, a CW 6, p. 112.

[80] Se aborda la división del trabajo en las fábricas y en la sociedad en general en la Sección II:2, o MEW 4, pp. 150-151, y CW 6, pp. 184-185.

[81] La tesis (al final de la Sección I:1, *Une découverte scientifique*), de que «Le produit qu'on offre n'est pas l'utile en lui-même. C'est le consommateur qui en constate l'utilité» y de que «Le consommateur n'est pas plus libre que le producteur. Son opinion repose sur ses moyens et ses besoins. Les uns et les autres sont déterminés par sa situation sociale» se halla, en la traducción al alemán, en MEW 4, p. 75, y al inglés en CW 6, p. 118 y s. [en castellano, en la edición citada de Siglo XXI, en las pp. 10-11].

[82] Sobre Ricardo y el cinismo, *ibid.,* pp. 78-84 y 120-125, respectivamente [ed. de Siglo XXI, pp. 14-19].

[83] Sobre el error de Proudhon, Ricardo y Smith, *ibid.,* pp. 86-89 y 127-131, respectivamente [ed. de Siglo XXI, pp. 22-25].

[84] Aguardiente y licores fuertes, *ibid.,* pp. 92 y 133, respectivamente [ed. de Siglo XXI, p. 28].

[85] Sobre la división del trabajo y las máquinas, Sección II:2, pp. 147-157 y 181-190, respectivamente. Sobre los bueyes y máquinas que no son categorías económicas, a diferencia de la fábrica, que es «un rapport social de production, une catégorie économique», tal como se lee en el original [ed. de Siglo XXI, p. 87].

[86] *Verhältnis* es un concepto central en Hegel. Véase, por ejemplo, la sección «Das quantitative Verhältnis» en su *Wissenschaft der Logik* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969), pp. 372-386; o «Das wesentliche Verhältnis» en la misma obra, pp. 164-185. La traducción al inglés habla de «relation», que no es exactamente lo mismo.

[87] Charles Babbage, *On the Economy of Machinery and Manufactures* (Londres, Charles Knight, 1835). Babbage desempeñó un importante papel en la prehistoria de los ordenadores y la computación; véase Michael Lindgren, *Glory and Failure: The Difference Engines of Johann Müller, Charles Babbage and Georg and Edvard Scheutz* (Cambridge/Mass., MIT Press, 1990).

[88] Marx cita a Babbage en MEW 4, p. 153; CW 6, pp. 186-187. También anotó con detalle ciertos pasajes de las obras de Babbage, MEGA IV/3, pp. 325-341.

[89] Marx cita a Ure en MEW 3, pp. 155 y s.; CW 6, pp. 188 y ss. Se reproducen extractos de la obra de Ure en MEGA IV/3, pp. 342-351.

[90] Química agrícola, MEW 4, p. 172; CW 6, p. 204.

[91] El origen de la industria, *ibid.,* pp. 152 y 185 y s., respectivamente.

[92] Sobre el dinero creado por el soberano, *ibid.,* pp. 109 y 147, respectivamente.

[93] MEW 4, p. 162; CW 6, p. 194.

[94] MEW 4, pp. 175-182; CW 6, pp. 206-212. La novela *Jean Ziska* es accesible en internet en varias versiones, incluida la del Proyecto Gutenberg. La cita aparece en la «Introducción».

[95] La sociedad del futuro, MEW 4, p. 93; CW 6, p. 134.

[96] Engels notificó a Marx la cifra de ventas en una carta fechada el 23-24 de noviembre de 1847 (MEGA III/2, p. 121; CW 38, p. 146), y Marx escribió a su amigo ruso Annenkov el 9 de diciembre

que se había vendido «muy bien» (*ibid.,* pp. 125 y 151, respectivamente). Según una carta dirigda a Marx por el editor Carl Georg Vogler el 21 de septiembre de 1847, al parecer se habían vendido entre 500 y 600 ejemplares (MEGA III/2, p. 361). Engels le cuenta a Marx su visita a Louis Blanc en una carta del 25-26 de octubre de 1847 (*ibid.,* pp. 111 y s. y 133 y s., respectivamente), y en otra del 21 de enero de 1848 (*ibid.,* pp. 130 y 155 y s., respectivamente).

[97] La carta a Annenkov en la que Marx le pedía dinero es la ya mencionada (MEGA III/2, p. 125; CW 38, pp. 150 y s.).

7

EL *MANIFIESTO* Y LAS REVOLUCIONES

La lucha por la influencia

Con sus escritos cada vez más polémicos, Marx parecía haberse situado en una posición difícil en la izquierda política e ideológica. Se opuso enérgicamente a las propuestas de Weitling en pro de un levantamiento popular inmediato; pero también se distanció, de un modo igualmente indiscutible, de la convicción optimista que unía a Proudhon y sus seguidores con los que afirmaban ser los únicos socialistas auténticos. Según ellos, pronto se revelarían las oportunidades para una transición pacífica a un mundo justo. Sólo era cuestión de difundir esa idea entre los oprimidos.

Marx respondió con desprecio a esa esperanza. Sin lucha y conflicto, los señores de hoy serían también los señores de mañana. Pero el encono en las estimaciones de Marx con respecto a los defensores de la acción inmediata y los de la transición pacífica, despertó cierto grado de consternación. Cuando Marx contactó con Heinrich Otto Lüning, un médico y periodista afincado en Suiza, este le expresó su satisfacción por ello, pero también le reprochó el tono beligerante de sus textos. «Usted ataca todo lo que se desvía de sus opiniones en cualquier grado», le escribió, y preguntaba: «¿Por qué usar un garrote cuando están trabajando en la misma dirección, poco más o menos…?» [1] . Otros amigos de Marx, como Heinrich Bürgers, expresaron su preocupación por el tono belicoso de sus escritos. La preocupación de Bürgers no era tanto por el tono de las polémicas como por el grado de dificultad de su argumentación. Hubo un momento en el que nuestras ideas divergieron, le reconoció en una larga carta. Marx suponía que tenía a sus lectores de su parte; pero Bürgers dudaba que fuera así. Ciertamente era bueno suponer que la gente sabía más de lo que conocía en realidad; pero en la *Miseria de la filosofía* se abordaban cuestiones

completamente ajenas a la mayoría, por lo que –le dijo Bürgers– acabarás haciéndote totalmente incomprensible a sus ojos. El trabajo sobre Proudhon no causará la impresión que debería ni siquiera en Francia; en Alemania, el nivel de lectores y críticos era intolerablemente bajo. Allí no se trataba de oponentes que fueran iguales en mérito; antes había que crearlos [2] .

No sabemos cómo reaccionó Marx a cartas como esta. Podía al menos alegrarse de que sus campañas fueran recibidas con satisfacción en una dirección: Londres. Ese apoyo resultaría importante, incluso crucial, para el texto más leído de Marx (y Engels), el *Manifiesto Comunista.*

Inmediatamente después de la ruptura dramática con Weitling el 6 de junio de 1846, Marx recibió una larga carta de varios amigos londinenses. Iba firmada por una larga serie de nombres, pero la pluma había sido manejada por el más motivado de ellos: Carl (o Karl; la ortografía varía, pero él mismo firmaba con una C) Schapper. Junto con Joseph Moll –otro de los firmantes de la carta–, era el que iba a desempeñar un papel más importante en la preparación del camino para el *Manifiesto.* Detengámonos por un momento en ambos.

Carl Schapper era hijo de un párroco alsaciano. Siendo un joven estudiante se incorporó a un movimiento democrático ilegal. Fue detenido y pasó parte de su juventud en diferentes cárceles. Constantemente involucrado en movimientos revolucionarios, fue deportado de un país a otro hasta que halló refugio, finalmente, en el más tolerante de la época, Gran Bretaña. En Londres se incorporó a la Liga de los Justos dirigida por Wilhelm Weitling.

Joseph Moll provenía de una familia muy pobre; fue aprendiz de relojero y, al igual que tantos otros, trabajó como artesano en varios países de Europa, dedicándose a actividades políticas que las autoridades solían considerar punibles; también él acabó en Londres colaborando en las mismas asociaciones que Schapper.

En su carta a Marx, Schapper le hablaba de las reacciones de Weitling a la acalorada reunión de Bruselas. En un primer momento se mostraba Schapper reacio, creyendo que Marx y Engels querían establecer una especie de «aristocracia de los eruditos» *(Gelehrten-Aristocratie)* que gobernaría la sociedad desde una posición divinamente elevada. Pero, después de aquellos sucesos, Marx debió de escribir a Schapper ofreciéndole su versión. No disponemos de esa carta, pero debió de convencer a Schapper de que debía desconfiar de la versión de Weitling.

Schapper reunió a sus amigos y colegas y se mostraron unánimes en que debían establecer un comité de correspondencia del mismo tipo que el que Marx había creado en Bruselas [3] .

Resultó ser un paso importante. Mientras Moll y Schapper dejaban a un lado a Weitling como un dictador pendenciero que odiaba toda la literatura científica, se abría el camino hacia un contacto vivo con Marx y el pequeño grupo en Bruselas.

La carta es interesante porque también proporciona una imagen bastante vívida de las actividades que se llevaban a cabo en Londres. Schapper contaba que sus amigos y él habían creado una asociación para educar a los trabajadores. Tenía aproximadamente 250 miembros y se reunía tres veces a la semana. Algunos martes dedicaban la velada a discutir y analizar párrafo por párrafo un libro de Friedrich Feuerbach (hermano menor de Ludwig) sobre la religión del futuro [4] . Los otros martes estaban dedicados a conferencias y discusiones, por ejemplo sobre la educación de los niños en una sociedad futura. Los sábados por la noche se contentaban con actividades más ligeras, como canciones, música y lecturas, así como conferencias sobre buenos artículos periodísticos. Los domingos se trataban temas como la historia antigua y moderna; últimamente, la historia antigua –es decir, la Antigüedad y la Edad Media– se dedicó a Licurgo, el legislador griego más o menos mítico, mientras que en historia moderna se abordó la Reforma del siglo XVI. Pero la geografía, la astronomía y otros temas educativos también formaban parte de los entretenimientos del domingo. Otro tema que había sido objeto de debate era la relación entre los trabajadores y la burguesía, en particular con los propios patronos.

Además de esas tres noches, también había reuniones con la minoría francesa radical de la ciudad para conocer sus ideas sobre el comunismo (un poco demasiado republicanas a ojos de Schapper). Cada dos semanas se reunían con sus colegas ingleses, entre ellos George Julian Harney, uno de los cartistas más famosos, al que se tenía en gran estima.

Pero eso no era todo. Los miércoles había clases de canto, los jueves practicaban lengua y dibujo, y los viernes tocaba baile. Es decir, que tenían actividades durante toda la semana, además de una biblioteca con unos quinientos volúmenes, y había esperanzas de poder mudarse pronto a un local más grande. En la asociación no había tan sólo miembros alemanes; además de los 140 de esa procedencia, había cuarenta escandinavos, veinte húngaros y algunos rusos e italianos.

En otra carta, que también respondía a una misiva de Marx que se ha perdido, Schapper y otros dos firmantes insistían en que las actividades de la asociación eran estacionales. En primavera había más oportunidades de trabajo y llegaba mucha gente a Londres desde el resto de Europa; en julio abandonaban la ciudad para ir a buscar fortuna a otros lugares. Para los sastres, la situación era miserable; no tenían otro lugar adonde ir y estaban obligados a permanecer en Londres sin trabajo. Por eso la sociedad educativa les había ayudado y alquilado unos pocos apartamentos baratos donde los más desfavorecidos podían quedarse por una suma mínima de dinero. Su necesidad de educación no era olvidada a pesar de toda su angustia: se les daba un libro que uno de ellos podía leer en voz alta y que se convertía en punto de partida para el debate de todo el grupo.

Otros miembros con mejores perspectivas de empleo habían vuelto a casa; se mencionaban varios lugares, entre ellos Gotemburgo. La asociación también había recibido contribuciones externas: de París había llegado un profesor y de Heidelberg un estudiante, además de un cierto barón Ribbentrop. El profesor era especialmente aprovechable; sabía mucho sobre Feuerbach [5] . El informe concluía con una apelación a infundir más vida en la Liga de los Justos. «Debemos tener una conferencia este mismo año, ¡en 1846!», escribía Schapper. Sólo en Londres podría celebrarse sin sufrir molestias. Comunistas más acomodados podrían ayudar a los más pobres con dinero para el viaje.

El objetivo principal de esta animada asociación educativa era generar más personas políticamente activas. Schapper y sus amigos estaban convencidos de que el conocimiento era el mejor camino hacia una acción política significativa. Su consigna era *Aufklärung,* Ilustración. «Cuando se complete la revolución intelectual que ya ha comenzado, la física se producirá por sí sola», escribía con optimismo en la primera de las dos cartas.

En aquel momento Marx debió de considerar demasiado idealista esa opinión; pero ni esa discrepancia ni el estudio intensivo, por parte de los miembros de la asociación, de Friedrich Feuerbach –quien, en todos los aspectos esenciales, seguía los pasos de su hermano– influyeron sobre su actitud hacia las actividades en Londres. Debió de percibir que aquella era la gran oportunidad para lograr la influencia que venía buscando. En conjunto, Gran Bretaña en general y Londres en particular comenzaron a ocupar un mayor espacio en su conciencia. Con ese espíritu también

contactó con uno de los principales cartistas, el anteriormente mencionado George Julian Harney. La carta de Marx se ha perdido, pero no la respuesta de Harney, quien se puso de parte de Marx en el conflicto con Weitling, y también quedó claro que se consideraba a sí mismo comunista [6] .

Pero fueron Schapper y los otros comunistas alemanes quienes desempeñarían el papel crucial. Habían percibido que Marx podía promover su causa mejor que nadie. En enero de 1847, Joseph Moll viajó a Bruselas comisionado por sus camaradas con la intención de vincular más estrechamente a Marx y Engels con la Liga de los Justos [7] . No sabemos nada de la reunión en sí, pero a partir de los acontecimientos posteriores podemos inferir que tuvo éxito.

En junio de 1847, la Liga de los Justos organizó una conferencia en Londres [8] , en la que Marx no participó, pero sí Engels, quien también representaba a su amigo. Se decidió que la organización cambiaría su nombre a *Bund der Kommunisten* [Liga de los Comunistas], y por sugerencia de Schapper adoptó el lema «¡Proletarios de todos los países, uníos!». Más importante fue la idea de que tenían que reunirse en torno a un programa bastante detallado. Maduró a lo largo del año, y en octubre el círculo de Londres, que ahora podía llamarse *Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten* [Comité Central de la Liga de los Comunistas], envió una carta a Bruselas en la que se alentaba al Comité de Correspondencia a enviar un delegado al segundo congreso, que se debía celebrar en Londres unos meses después. También explicaron su deseo especial de que acudiera Marx, para lo que tratarían de subsidiar los costes de su viaje y manutención [9] .

Conviene reconocer, a este respecto, que sólo Marx y ningún otro, ni siquiera Engels, podía poner orden la Liga Comunista. Sin duda era el principal teórico, y también tenía mayor capacidad para aunar voluntades que Engels, quien –en opinión de ciertos simpatizantes de Colonia– causaba fácilmente problemas debido a su «arrogancia y vanidad» [10] .

Según el grupo de Londres, en la Liga Comunista prevalecía la confusión. Los seguidores de Weitling seguían causando problemas; en París habían sido expulsados muchos miembros, y en Suiza (según Schapper) «se había desatado el infierno». La sección local era dirigida por «una persona horriblemente obtusa y estrecha de miras, un sueco de nombre Oebom» que se distinguía por «su odio ilimitado hacia todos los hombres cultivados». Esa persona tuvo además la audacia de proponerse como director del nuevo

periódico de la Liga, aunque no era capaz de escribir correctamente ni una sola frase en alemán [11] .

Esas eran las razones por las que los comunistas de Londres pretendían persuadir a Marx para que viajara al congreso y pusiera orden en la Liga. Lo convencieron, llegó a Londres con Engels y participó en las deliberaciones que tuvieron lugar entre el 29 de noviembre y el 8 de diciembre de 1847. Fue allí donde le encargaron la elaboración de lo que se convertiría en el *Manifiesto.*

Recordemos que, a principios de aquel mismo año, Engels le había explicado a Louis Blanc que la *Miseria de la filosofía* sería considerada el programa de la socialdemocracia alemana más radical. No es una afirmación sorprendente. El tono severamente polémico que distinguía lo que Marx y Engels habían escrito y dicho durante su estancia en Bruselas formaba parte del intento de demarcar una línea política definida. En la *Miseria de la filosofía* Marx resumió su teoría de la sociedad de un modo agudo y explicativo, y también se vislumbra ahí un programa de acción política.

Pero se necesitaba algo más fácil de entender y convincente. Los miembros y simpatizantes tenían que juntarse bajo un puñado de consignas claras. Atolondrados como Oebom y estafadores piadosos como Weitling debían ser llamados al orden, y claramente trazadas las fronteras con los «verdaderos socialistas», los proudhonistas, los weitlingianos y sus seguidores.

Antes de adentrarnos en el desarrollo del *Manifiesto* y en qué se fue convirtiendo, debemos tener una idea más clara de qué tipo de personas podría convencer, reunir y mantener a distancia al mismo tiempo. ¿Cuáles eran sus orígenes y actividades, en la sociedad de clases de la década de 1840?

Artesanos errantes, intelectuales y unos cuantos trabajadores industriales

Los trabajadores industriales eran la mayor innovación social del siglo XIX. En la década de 1840 sólo se encontraban en unas pocas zonas, siendo la más importante Gran Bretaña, pero su número estaba creciendo en Bélgica y Francia. En los muchos países alemanes grandes y pequeños, en cambio, eran pocos y dispersos. Schleswig fue una excepción temprana, y el desarrollo industrial se había iniciado, al menos, en las provincias del Rin.

Pero en general el número de trabajadores industriales era muy inferior al de trabajadores agrícolas y pequeños campesinos. La mayoría provenía originalmente del campo. Al ser la tierra incapaz de suministrar productos suficientes para la supervivencia de todos, sólo dejaba como alternativa la emigración a América o buscar empleo en alguna fábrica. El trabajador industrial típico era un antiguo proletario agrícola hambriento, forzado a la oscuridad y al ruido de las fábricas y alojado en las atestadas chabolas insalubres que surgían en derredor. No es extraño que, frente a su nuevo modo de vida, los trabajadores industriales –mujeres y hombres– estuvieran poseídos por un violento anhelo de tierra, luz y aire. Su utopía no era una futura sociedad justa con alta tecnología, sino una porción de tierra en la que pudieran cultivar lo suficiente para ellos y sus familias. En los documentos de la época, sobre todo del cartismo británico, el sueño más común para el futuro es el de una pequeña parcela de cultivo en propiedad.

Pero había otro grupo de obreros industriales, numéricamente menor pero más influyente, el de antiguos oficiales artesanos. Tanto los que antes habían trabajado como tales en talleres autónomos, como los artesanos que seguían haciéndolo, constituían una parte crucial del movimiento en el que Marx pretendía influir. Había varias razones para su posición central. Una era que muchos se arriesgaban a perder su empleo como consecuencia de la industrialización. La habilidad de los artesanos no era suficiente frente al rendimiento de las nuevas máquinas, que podían realizar las mismas tareas de forma más rápida y económica.

Al comienzo de este proceso, muchos trabajadores textiles en Inglaterra respondieron destruyendo las máquinas de hilado y tejido automáticas que se podían gobernar sin un largo aprendizaje, y que por lo tanto exigían menores salarios, cuya actividad se generalizó particularmente durante la década de 1810; los sediciosos recibían el nombre de luditas, por una figura más o menos mítica llamada General (o Rey) Ludd, que supuestamente vivía, como Robin Hood, en el Bosque de Sherwood.

Había un poder simbólico en la destrucción de las máquinas, pero como método de lucha era inútil. Las empresas y sus dueños se veían perjudicados, pero las máquinas se podían reemplazar sin grandes gastos y en breve plazo. La tecnología que abarataba la producción no se podía detener con el sabotaje de las mazas y las antorchas.

En definitiva, acabó prevaleciendo el hecho de que muchos oficiales artesanos comenzaran a entender el acontecimiento desde una perspectiva más amplia, dándose cuenta de que la cooperación a largo plazo podría mejorar más eficazmente su propia situación, así como la de otros oprimidos, que las acciones destinadas a restaurar un sistema que había sido alterado para siempre.

A mediados del siglo XIX, muchos de estos trabajadores europeos se sentían competentes y sedientos de conocimientos. No contaban con escuelas de aprendizaje o universidades, pero tenían algo que pocos estudiantes de la época poseían: gran experiencia internacional. Se sentían a sus anchas en las grandes metrópolis de Europa, en particular París y Londres; aprendían idiomas extranjeros (como hemos visto, en las asociaciones obreras de Londres se daban conferencias en alemán, inglés y francés) y constituían la gran mayoría de los clubes radicales, más o menos revolucionarios, fundados principalmente en la década de 1840. Tanto las conferencias como la lectura de libros y periódicos desempeñaban un papel crucial entre ellos.

Estos trabajadores especializados se trasladaban de un rincón a otro de Europa; ya hemos visto el gran alcance de la difusión internacional del orgullo proletario en Londres. A menudo era la pura necesidad lo que los impulsaba, pero ni siquiera en Londres podían obtener la mayoría de ellos algo más que un empleo estacional. Es fácil entender que su situación, que iba empeorando gradualmente, los hacía receptivos a las ideas revolucionarias; pero ya no se sentían tentados a realizar acciones en las que desahogar su furia espontánea, sino que optaban por vías más largas y arduas a través de la deliberación y el estudio conjunto.

Teniendo en cuenta esta pluralidad de trabajadores especializados, ¿no resulta un tanto curioso que fueran en cambio los trabajadores industriales el foco de atención de Marx y de otros muchos como él? Tenemos que entender que, en primer lugar, Marx no hablaba del presente sino *del futuro que anunciaba la rápida industrialización,* cuyas dimensiones se podían anticipar en Gran Bretaña, pero también en Francia y en los países

alemanes. Los oficiales que acudían a los clubes sediciosos estaban convencidos, y con razón, de que la vida dura y monótona al mando de las máquinas era su propio futuro, o al menos el de sus hijos.

Pero no eran sólo estos trabajadores especializados los que participaban en las muchas deliberaciones radicales de la década de 1840 sobre el mundo que había comenzado a cobrar forma. Muchos de ellos tenían estudios universitarios. Algunos, como Schapper, habían participado en clubes prohibidos y no sólo habían sido expulsados de la universidad, sino también encarcelados. Muchos de ellos trabajaron como periodistas en publicaciones radicales constantemente amenazadas por la censura. Para ellos la escritura era algo natural, que los cualificaba para la difusión de ideas.

Un grupo numeroso entre los que participaron en las discusiones fue el de los médicos. Ya hemos hablado de algunos de ellos, como Roland Daniels y Heinrich Otto Lüning. Pero había muchos otros, y su presencia no es tan sorprendente como hoy nos puede parecer. Por un lado, los médicos aún no tenían un estatus social que salvaguardar, que no obtendrían hasta el siglo XX. Por otro lado, y por encima de todo, muchos de ellos se situaban en la extrema izquierda y trabajaban entre los más desfavorecidos. Los médicos del gobierno ya desempeñaban un importante papel en el discernimiento de la especial miseria que creaba el industrialismo. Ya hemos conocido a James Philips Kay en Mánchester, y hubo otros, tras él, que escribieron informes sobre los estratos más bajos de la sociedad. Muchos de ellos no se conformaban con los análisis, sino que querían contribuir fundamentalmente a cambiar la sociedad de su época [12] .

Marx era un personaje inusual en aquel conglomerado, con su doctorado y su erudición. No se puede decir que se acomodara alguna vez a sus nuevos colegas; seguía siendo para ellos quien podía decir lo que todos ellos esperaban oír, y proporcionarles la teoría deseada. Él asumió con gusto ese papel.

En cuanto a Engels, era una figura aún más extraña en el colectivo: hijo de propietario, sabía por propia experiencia lo que significaba dirigir una empresa y actuar como capitalista. Mientras que Marx siempre pudo verse afectado por la antipatía de los trabajadores manuales autodidactos hacia los intelectuales académicos, la posición de Engels era aún más incómoda. Era un miembro de la clase alta que se había puesto del lado del trabajadores, pero ¿hasta dónde podría confiar en él el jornalero desempleado o el obrero fabril empobrecido?

Ya hemos visto que ni Marx ni Engels eran particularmente delicados en sus esfuerzos, a pesar de sus orígenes, por desempeñar el papel de líderes en la lucha por la causa de las clases oprimidas. Sin embargo, lo lograron maravillosamente. Fueron los encargados de escribir el manifiesto del partido comunista. ¿Cómo pudo suceder esto?

Esa es una de las preguntas que deberemos afrontar en la próxima sección. Pero hay otras que son aún más importantes: ¿por qué un manifiesto? ¿Por qué se le dio a ese manifiesto la forma y el contenido que tenía?

Un catecismo se convierte en un manifiesto

Marx y Engels habían ganado un apoyo crucial en Londres; pero también habían trabajado con éxito para fortalecer su posición en Bruselas, donde, por el momento, Marx podía mantenerse activo. El Comité de Correspondencia no era su único proyecto importante. Las fuerzas radicales habían iniciado allí la publicación de un periódico, la *Deutscher-Brüsseler-Zeitung*. Sin embargo, su fundador y primer editor, Adelbert von Bornstedt, no era ni un seguidor de ellos ni un amigo. Era un militar prusiano que abandonó su puesto desde muy pronto y se lanzó al mundo. Después de un tiempo en Brasil, llegó a París, donde se movía en los mismos círculos radicales que Marx y Engels. Al igual que Marx, fue deportado de Francia y también se refugió en Bruselas. Una vez allí, comenzó la publicación de su periódico.

Bornstedt publicó una punzante crítica a Engels, pero también permitió que tanto este como Marx dieran cumplida respuesta. Engels se defendió valientemente contra un ataque de Karl Heinzen, un escritor alemán que pasó gran parte de su vida en Estados Unidos y que se consideraba a sí mismo como socialista más que comunista. Heinzen tocó fibra sensible cuando acusó a Engels de chaquetero y de haber cambiado recientemente de posición, mientras que el propio Heinzen se mantenía firme en su actitud anterior. Engels respondió con furia, pero fue Marx quien asestó el golpe de gracia a su oponente con una larga serie de artículos en un estilo que ya lo caracterizaba como periodista; salpimentados generosamente de fragmentos fruto de su aprendizaje –citando a Shakespeare, Goethe y Ariosto (en

italiano)–, declaraba la guerra a la ignorancia de Heinzen. Este había declarado que no sabía nada de filosofía y que para él Hegel era «indigerible». Marx objetó severamente: «La *ignorancia* se considera generalmente una falta. Estamos acostumbrados a considerarla una magnitud *negativa.* Observemos cómo la varita mágica del filisteo como crítico convierte una cantidad negativa de inteligencia en una cantidad positiva de moralidad».

Marx veía en Heinzen un moralista de mente estrecha que quedaba satisfecho con la exigencia de que las personas de todo tipo fueran decentes y buenas, sin que importaran las cuestiones fundamentales relacionadas con la propiedad o el trabajo [13] . Tanto Marx como Engels se convirtieron en colaboradores habituales de la *Deutsche-Brüsseler-Zeitung,* y al final de la breve existencia del periódico, que se cerró a principios de 1848, tenían una influencia vital en él. Una vez más, se hizo evidente que Marx (asistido por Engels) podía abrirse camino hacia una posición central en un proyecto que al principio no era ni siquiera suyo.

Marx también ayudó a crear otra asociación (aunque de breve vida) que recibió el nombre de *Demokratische Gesellschaft zur Einigung und Verbrüderung aller Völker* [Asociación democrática para la unidad y fraternidad de todos los pueblos] o *Association Démocratique,* y de la que fue elegido vicepresidente el 15 de noviembre de 1847; el presidente era un belga con un pasado político. El propósito era unir varias agrupaciones en una organización conjunta que peleara por una sociedad democrática, con derechos de voto iguales y universales y un parlamento que ejercería el poder supremo. Algo muy congruente con la estrategia de Marx para países que, en su opinión, primero tenían que pasar por una revolución burguesa en la que podrían unir sus fuerzas con gente que se hallaba, en principio, muy lejos del comunismo.

Pero no ocultaba sus propias opiniones. A principios de enero de 1848 dio una conferencia en francés sobre la cuestión del libre comercio: *Discours sur la question du libre-échange.* El trasfondo era el conflicto en Gran Bretaña sobre los aranceles de protección del grano, criticados por la «Anti-Corn Law League», una asociación liberal encabezada por los «liberales de Mánchester» (o Manchester School), entre los que destacaban Richard Cobden y John Bright. Sus postulados eran similares a los del neoliberalismo de nuestra época modelado por Milton Friedman. No sólo predicaban las ventajas del libre comercio, sino también la máxima

desregulación posible de la economía. En cuanto a sus ideas sobre la libre importación de cereales, argumentaban que de ese modo los trabajadores tendrían un pan más barato en la mesa. Pero Bright y sus colegas no eran amigos de los trabajadores, señalaba Marx. Se habían opuesto frenéticamente a la Ley sobre la jornada laboral de diez horas *(Ten Hours Act)*.

Marx declaró que él mismo no era partidario de los aranceles, viéndolos más bien como una etapa necesaria en el desarrollo de una país. Gran Bretaña había logrado superar esa etapa, mientras que el proteccionismo era inevitable, por ejemplo, para los países alemanes en su avance hacia la industrialización. Del mismo modo que un pan más barato conllevaría salarios más bajos; las fuerzas económicas imponen reducciones salariales cuando descienden los costes del mantenimiento de los trabajadores. En el razonamiento de Marx resuenan los argumentos de David Ricardo y otros economistas. Pero lo más interesante de su conferencia es que contrapuso liberalismo y democracia; la libertad que predicaban los liberales manchesterianos no era la libertad de unos individuos en relación con otros, sólo era la «libertad del capital para aplastar al trabajador». La democracia suponía algo completamente diferente; era la vía hacia la liberación de todos.

Según los registros que se han conservado, la conferencia fue recibida con entusiasmo por la gran cantidad de asistentes. Se publicó como un folleto que se tradujo a varios idiomas, incluido el alemán, y tuvo cierto éxito [14] ; pero también fue una de las últimas demostraciones de fuerza de la *Association Démocratique.* La ola de disturbios que se extendió por toda Europa en 1848 eclipsó sus actividades. Se disolvió al año siguiente, cuando Marx ya había dejado Bruselas.

La tarea más importante de Marx en aquel momento era, sin duda, escribir el programa para la Liga Comunista. Ya se habían realizado algunos intentos en esa dirección cuando se le encargó a Marx. Engels había escrito por su cuenta un borrador de alrededor de veinte páginas: «Los principios del comunismo». Pero no habría una versión final sin las contribuciones de Marx. Fue precisamente por este motivo por lo que recibió la solicitud urgente de acudir a Londres en persona. Todos estuvieron de acuerdo en que era él quien debía completar el proyecto. Engels también lo creía, y nada indica que el propio Marx sostuviera ninguna otra opinión.

Pero el borrador de Engels que debía servir de base para el texto final tenía la forma de un catecismo tradicional, con preguntas y respuestas como «¿Qué es el comunismo?» y «¿Será posible lograr la abolición de la propiedad privada con métodos pacíficos?». Los programas de muchos grupos radicales habían sido parecidos durante muchas décadas. En 1884, el dramaturgo sueco August Strindberg también escribió un *Lilla katekes för underklassen* [Pequeño catecismo para la clase baja]. El historiador sueco Adrian Velicu ha mostrado que los catecismos seculares inundaron el mercado durante la Revolución francesa [15] . La forma tenía ventajas obvias: era clara y simple, y era bien conocida por generaciones de mujeres y hombres predispuestos por la lectura de varios catecismos cristianos. Para Engels, con su estricta educación religiosa, fue sin duda un deleite particular tomarlo como modelo para un propósito bien distinto.

Pero también es cierto que la larga serie de preguntas y respuestas sonaba a la vez rígida y repetitiva, limitaciones que reconoció el propio Engels. En una carta a Marx, en la que adjuntaba su borrador, proponía que la versión final no fuera un catecismo, sino que la cosa *(das Ding)* tuviera la forma de un manifiesto, aduciendo que había que tener en cuenta el desarrollo histórico, lo que sería difícil en una forma tan rígida. Tampoco estaba satisfecho con lo que él mismo había escrito. El resultado era «bastante inadecuado», decía con amargura [16] .

Quizá fuera un juicio demasiado duro. Como siempre, Engels había escrito un texto claro y lúcido que fluía con elegancia y naturalidad. Por otro lado, no está al nivel del *Manifiesto* final. Comparar los «Principios» de Engels con el texto final, en forma y contenido, tiene cierto interés.

En realidad, también había otra razón para hablar de un «manifiesto», una razón que Marx y Engels ofrecieron en el prefacio a la nueva edición alemana publicada en 1872. La Liga Comunista había sido una organización secreta, pero ahora ya no lo era. Era hora de manifestarse, de decir abiertamente lo que la organización pretendía [17] .

Lingüísticamente hablando, el *Manifest der kommunistischen Partei* (Manifiesto del Partido Comunista) lleva el sello de Marx en todo lo esencial. Engels también le atribuía las ideas fundamentales a Marx; en el prefacio a la edición alemana de 1883, decía que pertenecían «única y exclusivamente a Marx» [18] . Esto es ciertamente una exageración, aunque las palabras elegidas no son de Engels. La única persona que pudo haber influido a este respecto es Jenny Marx, y eso es al menos lo que su biógrafo

Ulrich Teusch quiere hacernos creer; unas líneas en el único manuscrito conservado están inequívocamente escritas con su letra [19] .

Pero sin duda fue Karl el responsable de la mayor parte de la redacción. Lo más llamativo es el impacto del arte incomparable de su escritura en el pequeño prefacio introductorio y en la primera sección, «Burgueses y proletarios». Marx alcanza ahí alturas estilísticas a las que Engels ni siquiera se acercó, donde ni la complicada diversidad de las referencias textuales ni la gravedad de la precisión de los términos pesaba sobre lo que escribía. Ya hemos mencionado sus líneas sobre el opio de las masas y lo que la falta de dinero le hace a una persona; otras perlas similares nos esperan en los próximos capítulos.

Las mejores páginas del *Manifiesto* son insuperables en su tipo; rara vez ha escrito alguien de manera tan brillante sobre temas sociales. La primera frase ha alcanzado un estatus icónico: «Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo» (el trasfondo es el pánico de los regímenes europeos de la época frente a las conspiraciones comunistas; se sospechaba que había sociedades secretas ocultas en todos los rincones). Siguen en rápida sucesión varias frases memorables. A pesar de haber sido citadas hasta la saciedad y haber servido de forraje para innumerables títulos de libros, nunca han perdido su esplendor. Como todos los textos clásicos, han conservado su actualidad. Todavía es posible reconocer nuestra propia época en el párrafo más conocido:

> Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha desgarrado sin piedad las abigarradas ligaduras feudales que ataban a los seres humanos a sus «superiores naturales», sin dejar subsistir entre ellos otro vínculo que el desnudo interés, el despiadado «pago al contado». Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y la melancolía del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio y ha sustituido las innumerables libertades escrituradas y bien adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal.

O detengámonos un momento ante la frase «Todo lo estamental y estancado se evapora; todo lo sagrado es profanado, y los seres humanos se ven obligados por fin a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas». Todavía vivimos en ese mundo [20] .

Pero esto también dice que las promesas para el futuro que contiene el *Manifiesto* nunca se hicieron realidad. La Revolución de Octubre en Rusia nunca se acercó a lo que Marx apuntaba, y sus resultados ahora pertenecen enteramente al pasado. El análogo chino estaba al menos tan lejos como el ruso del prototipo de 1848, y la dictadura de más de sesenta años allí se ha amalgamado con un capitalismo igualmente implacable. En la China de hoy, las palabras de Marx sobre la evaporación de todo lo estamental y estancado y la profanación de todo lo sagrado no son menos ciertas que en la mayoría de los países capitalistas avanzados.

Pero con esto ya nos hemos introducido en el contenido del *Manifiesto.* Permanezcamos ahí. Llama la atención que el *Manifiesto,* con sus poco más de treinta páginas de texto, contenga mucho más que las diecisiete de los «Principios» de Engels. Esto se debe en parte al hecho de que el *Manifiesto* descarta las respuestas de catecismo a preguntas como «¿En qué se diferencia el proletario del esclavo? ¿Y del siervo?», y así sucesivamente. Con bastante perspicacia, Engels no respondió a una pregunta que sin embargo pretendía hacer, sobre la diferencia entre el proletario y el artesano; la pregunta podía ser quizá demasiado sensible, considerando que los artesanos constituían la mayoría de los destinatarios inmediatos del texto.

Tales asuntos se resolvieron en el *Manifiesto* con unas pocas formulaciones. A la cuestión de la relación del artesano con el trabajador industrial se le da una respuesta en una sola frase, que también proporciona información sobre otras varias clases sociales. Habla de «la clase media baja, el pequeño fabricante, el artesano, el campesino», todos los cuales están a punto de hundirse en el proletariado porque su capital es muy escaso para hacer frente a la competencia de la industria moderna [21] .

El *Manifiesto* retrata la sociedad contemporánea como una enorme centrifugadora. Como consecuencia de sus violentos movimientos, algunas personas son empujadas hacia arriba, convirtiéndose en miembros de la clase dominante, esto es, capitalistas –o, dicho de otro modo, la burguesía–. Muchos más se hunden, más rápida o más lentamente; agricultores, artesanos, comerciantes… todos se van proletarizando gradualmente. Tratan en vano de preservar su posición; se vuelven reaccionarios.

La caída implacable que arrastra hacia abajo a la mayoría es ampliamente compartida. Tampoco se salvan los bien educados. En otro tiempo eran tratados con respeto, pero ahora la burguesía «ha convertido al médico, al

abogado, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia, en trabajadores asalariados» [22] .

La frase «trabajador asalariado» suscita dudas: ¿se están convirtiendo los médicos y demás en proletarios? ¿Son simplemente trabajadores todos los asalariados, el médico y el decano, el abogado y el novelista? El lector no encuentra respuesta. Eso no es tan extraño. El *Manifiesto* describe el desarrollo continuo, pero siempre avanza en la dirección de lo que espera en un futuro, cercano o remoto. La perspectiva temporal es indeterminada. El tiempo es a la vez presente y futuro.

Lo mismo se aplica igualmente a la revolución de la que habla más adelante el *Manifiesto.* Parece como si la fatídica hora de la burguesía pudiera sonar mañana mismo, pero el texto también puede ser interpretado de modo que el gran vuelco se produzca en un futuro más lejano, cuando la sociedad se haya transformado aún más radicalmente. Los trabajadores se unen en ese proceso y luchan por mantener sus salarios. Aquí y allá se producen disturbios: «A veces los trabajadores triunfan; pero es un triunfo efímero» [23] . A la larga, su situación empeora continuamente.

Los autores del *Manifiesto* siguen admitiendo la «ley de hierro de los salarios», lo que no es nada extraño; era una doctrina plenamente aceptada en aquel momento, especialmente entre los economistas. Sólo más tarde Marx, y tras él Engels, la abandonarían (véanse *supra,* «Una etapa importante en el desarrollo del pensamiento de Marx», cap. 5, e *infra, «Crítica del programa de Gotha»,* cap. 13).

Lo importante es que los trabajadores se unen y sus fuerzas combinadas aumentan conforme más y más gente se ve empujada por el desarrollo al empobrecimiento proletario. También su capacidad intelectual mejora cuando se incorporan personas que anteriormente se encontraban en una posición más alta en la escala de clase. El hecho de que una pequeña parte de la clase dominante se una a los trabajadores revolucionarios también es una ventaja (y Engels debe incluirse en esa minoría).

Pero la clase trabajadora no sólo crece, también se feminiza. Este hecho, que Marx sólo apunta en unas pocas cifras que da en el *Manifiesto,* merece aquí algunas líneas. Marx dice que «cuanta menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto más se desarrolla la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es desplazado por el de las mujeres [y los niños]». En suma, el género y la edad se han vuelto irrelevantes, y las mujeres y los niños cuestan menos

(aunque la razón, en el caso de las mujeres, no esté del todo clara). «Ya sólo hay instrumentos de trabajo» [24] .

El segundo capítulo del *Manifiesto,* «Proletarios y comunistas», es más corto que el primero y contiene una serie de puntos interesantes. Observa, por ejemplo, que el comunismo no pretende abolir la propiedad en general, sólo la «propiedad burguesa», esto es, la propiedad de medios de producción tales como la maquinaria, etc. Pero, por otro lado, ese tipo de propiedad tiende a expulsar a todos las demás para convertirse en el único. La distinción entre *Eigentum* y *Aneignung* que Marx hizo en otros textos no aparece aquí; tal vez la consideraba demasiado sutil para el programa de un partido. En cualquier caso, la cuestión es que el capital no es un poder personal, sino un «poder social». Los capitalistas no aparecen como individuos concretos sino como portadores del poder impersonal que sustenta e impregna a la sociedad donde reina el capitalismo [25] .

En la época del *Manifiesto,* los comunistas fueron acusados de que su batalla contra la propiedad privada también era una batalla contra la familia. Desde luego, respondieron los autores, debe ser abolida la familia burguesa, que sólo se desarrolló plenamente entre la burguesía. Los proletarios veían cómo sus familias se desgarraban, y la prostitución se multiplicaba en la sociedad de la época [26] .

Los «Principios» de Engels son mucho más ilustrativos sobre ese punto. Decía que la relación entre los sexos se haría totalmente privada y sólo concerniría a los directamente implicados. Las mujeres ya no serían dependientes de los hombres, ni los hijos dependerían de sus padres. La acusación de que los comunistas convertirían a las mujeres en propiedad común de los hombres se vuelve contra la sociedad burguesa, en la que la prostitución florecía [27] .

La razón de la elusividad de las declaraciones del *Manifiesto* sólo puede ser objeto de especulación. Sabemos que Engels y Marx tenían diferentes puntos de vista sobre el matrimonio en aquella época. ¿Es por eso por lo que las respuestas son tan vagas en el texto del que Marx fue responsable? Quizá; pero no sabemos nada a ciencia cierta.

Por otro lado, tanto el *Manifiesto* original como su redacción final son igualmente inequívocos en cuanto a la formación y la educación: se convertirían en un asunto común. La acusación de que el comunismo destruiría valores eternos como la libertad y la justicia es enfáticamente

rechazada. La sublevación que se avecinaba desvanecería «ciertas formas comunes, o ideas generales, que no pueden desaparecer sino con la desaparición total de los antagonismos de clase» [28] . Pero esta afirmación también carece de claridad, y sobre todo da lugar a una serie de preguntas. Incluso después de la revolución, las personas serán seres conscientes, ¿pero qué llenará entonces su conciencia? No se nos da ninguna información al respecto.

Hay otra pregunta aún más apremiante: *¿cuáles son las ideas que involucran a los que se oponen a la sociedad contemporánea? ¿De dónde sacan sus ideas e ideales?* Obviamente, se apoyan en una pasión que tiene sus raíces en el pasado lejano. Las ideas de resistencia contra el poder vigente se pueden rastrear durante milenios. Nadie lo sabía mejor que el propio Marx, cuyo ideal de toda la vida fue Prometeo, el que desafiaba a los dioses.

¿Qué quedará de esto después de la revolución? ¿Perderán su urgencia Prometeo y el espíritu eterno de rebelión que defendía? ¿Se hundirán Esquilo, Shakespeare y Goethe en la indiferencia del pasado? ¿Se convertirán en sólo una curiosidad las descripciones que Balzac consagra a un aparato social cínico que alimenta carreristas y perdedores?

En otros textos anteriores y posteriores, Marx hizo uso del concepto hegeliano clave de *Aufhebung* (sublimación), que significa que algo era a la vez abolido y elevado a un nivel superior. En ese sentido, lo mejor de la cultura heredada perdería sin duda sus significados anteriores, basados en la clase, pero al mismo tiempo se refinaría y profundizaría.

Quizá Marx había estimado estos pensamientos demasiado complicados para un texto que se suponía que todos debían leer y entender. Pero la consecuencia fue que la sociedad después de la revolución sólo aparecía como un contraste total con el mundo en el que vivían Marx y Engels. Por lo demás, no tenía rasgos distintivos. Todo estaría bien, sí, ¿pero cómo?

La insuperable representación de la sociedad capitalista en el primer capítulo es seguida por un segundo capítulo que ofrece más preguntas que respuestas salvo al final, en que se expone un programa de diez puntos sobre lo que el partido comunista quería lograr. La lista, que modifica pero en todos los aspectos esenciales coincide con su contrapartida en los «Principios» de Engels, contiene medidas que van desde la expropiación de la tierra a la obligación para todos de trabajar y la centralización del sistema de transporte en manos del Estado, hasta la educación pública de todos los

niños y una tributación fuertemente progresiva. En algunos puntos la formulación del *Manifiesto* se aparta de la expuesta por Engels, por ejemplo en el punto en que este se da por satisfecho con la severa tributación de las herencias, mientras que la versión final –la que escribió Marx– exige la abolición del derecho de herencia. La idea de Engels de un gran palacio donde se combinarían la residencia y el trabajo, así como la industria y la agricultura, también desapareció [29] .

Pero todas esas medidas, ya sea en una versión u otra, son simplemente pasos en el camino hacia una sociedad futura, que sólo se describe mediante una serie de negaciones: sin clases, sin explotación y sin el tipo de moral nacida del dominio de una clase sobre todas las demás. La filosofía medieval hablaba de una *via negativa,* un camino al conocimiento atravesando una serie de negaciones. Marx y Engels emprendieron el mismo camino, pero en un terreno totalmente diferente.

Una de las razones de su reticencia en cuanto a precisar las características de la sociedad del futuro era el temor a las utopías ilustradas de tipo fantasioso que prevalecían en aquel momento, y por las que tanto Marx como Engels se habían sentido atraídos poco antes. Ese temor, que al mismo tiempo contenía una gran fascinación, encontraba expresión en el tercer capítulo del *Manifiesto,* que detallaba diversos tipos de literatura socialista y comunista. También había un modelo en Engels, pero muy diferente de la versión final en el *Manifiesto.* Tan agudo como el primer capítulo, lleva el obvio sello del singular estilo literario de Marx con sus chispeantes detalles [30] .

La descripción comienza con una de las posiciones más alejadas de la versión defendida en el *Manifiesto,* en concreto la que ahí se denomina «socialismo feudal». En esa variante, el capitalismo es criticado por haber roto los lazos sociales feudales y por haber promovido la constitución de un proletariado revolucionario. Hay similitudes cruciales entre ese tipo de socialismo y el cristianismo, y Marx no se sorprende: «¿Acaso el cristianismo no se levantó también contra la propiedad privada, el matrimonio y el Estado? ¿No predicó en su lugar la caridad y la pobreza, el celibato y la mortificación de la carne, la vida monástica y la iglesia? El socialismo cristiano no es más que el agua bendita con que el clérigo consagra la cólera de la aristocracia» [31] .

El «socialismo pequeñoburgués» se trata con mayor simpatía, señalando incluso un héroe: el economista político e historiador suizo Jean Charles Léonard de Sismondi. Sismondi, quien nació en 1773 y murió en 1842, pertenecía a una generación distinta a la de Marx. Se había visto influido por Adam Smith, pero se oponía a la pasión de Smith y otros economistas por el crecimiento constante. La humanidad, no la producción, debía estar en el centro. El sistema vigente generaba constantes crisis y creaba pobreza para muchos en la sociedad. El ideal de Sismondi era, más bien, un sistema en que pequeños propietarios y pequeña burguesía pudieran vivir una vida buena, segura y relativamente equitativa [32] .

En la siguiente sección Marx y Engels se acercaron más a sí mismos, o más bien a su propia versión del socialismo. El tema era el «socialismo alemán» o «verdadero». Según los autores, era el resultado inevitable cuando los filósofos y académicos alemanes examinaban la literatura socialista y comunista francesa. Francia había sufrido la revolución burguesa que los alemanes aún tenían ante ellos, razón por la cual los alemanes se dedicaban a «los intereses de la Naturaleza Humana, del Hombre en general, que no pertenece a ninguna clase ni a ninguna realidad y sólo al cielo brumoso de la fantasía filosófica» [33] .

La crítica es despiadada. Pero Marx estaba obligado a contarse entre los alemanes que habían comenzado sus andanzas hacia el socialismo y el comunismo con ideas sobre la esencia de la humanidad y su alienación. La principal expresión de todo este género literario totalmente estigmatizado es y siguen siendo los *Manuscritos*. El mundo aún no los conocía.

Proudhon, que antes fue objeto de la admiración de Marx, es descartado bajo el título de «socialismo conservador o burgués». Una vez más, era su libro sobre la filosofía de la miseria lo que se criticaba. El sueño de Proudhon, dice Marx, era una burguesía sin el proletariado. Es un juicio aplastante, pero no es justo. La sociedad ideal de Proudhon era una sociedad en la que nadie viviera en la miseria o estuviera sometido a la opresión [34] .

Más positiva es la descripción del «socialismo utópico-crítico o comunismo». De todas las secciones del capítulo, esta es la que probablemente tuvo la mayor influencia. Fue a través de ella como el término «socialismo utópico» se convirtió en un componente natural del vocabulario político. Saint-Simon, Owen y Fourier quedaron marcados con ese término. Eran utópicos. Construían castillos en el aire.

El lector que sólo tiene esta idea sobre ellos seguramente se sorprenderá al ver que la imagen que se pinta aquí merezca tantas alabanzas. Los primeros proyectos socialistas y comunistas aparecieron ciertamente en un momento en que el proletariado estaba todavía en una etapa inmadura de su desarrollo. El camino de la liberación estaba en la oscuridad. Fourier y los demás no estaban preparados para emprender ninguna política –y menos aún una revolucionaria– sino, todo lo más, para ensayar diversos experimentos con sociedades en miniatura condenados al fracaso.

Pero este tipo de socialismo o comunismo no era tan sólo utópico; también era crítico. Esa palabra ocupa un lugar central en el vocabulario de Marx ya desde su periodo de Joven Hegeliano, y en otros aspectos en toda la tradición de Kant. Ser crítico no significa simplemente ser negativo. Quien desarrolla la crítica en el sentido de Marx ilumina un objeto o un fenómeno para exponer su anatomía y método de funcionamiento. El análisis crítico abre así el camino para un programa de acción.

El *Manifiesto* dice que los autores pertenecientes a la tradición de Saint-Simon y Fourier «atacan todos los cimientos de la sociedad existente, por lo que han proporcionado materiales de gran valor para instruir a los obreros». Lo que dicen de la sociedad futura, por otro lado, debe ser considerado como puro utopismo –por ejemplo, que debe abolirse la antítesis entre ciudad y campo, que hay que disolver la institución de la familia, y que sólo el Estado administrará la producción [35] .

Hay mucho que decir sobre este breve texto. En cuanto a los elementos señalados como puramente utópicos, sus orígenes pueden encontrarse en varios textos de Marx y Engels, e incluso en otras partes del *Manifiesto* (por ejemplo, en relación con el matrimonio). Su utopismo debe atribuirse a la falta de concreción sobre cómo se realizarían todas esas cosas nuevas. Los autores del *Manifiesto* señalaban en particular que los utópicos críticos no tenían ni idea del significado crucial de la lucha de clases.

También vale la pena señalar que la evaluación matizada de los utópicos críticos no tenía contrapartida en los «Principios» de Engels. Fue el punto de vista de Marx el que encontró expresión en esas páginas. Sólo él podía escribir una frase como esta: «Siguen soñando con la experimentación de sus utopías sociales; con establecer falansterios aislados, crear colonias interiores en sus países o fundar una pequeña Icaria, edición reducida de la nueva Jerusalén». Esta ensoñación persistente convirtió a los seguidores de Fourier y demás en reaccionarios que daban la espalda al rápido desarrollo

de los últimos años para, en su lugar, estancarse en los sueños de cuando sus maestros vivían y trabajaban.

Esas formulaciones aplastantes parecen aún más mordaces si recordamos que la década de 1840 vio un número sin precedentes de experimentos sociales a pequeña escala. Muchas personas, especialmente en Francia, soñaban con realizar la Icaria ideal de Étienne Cabet. Surgieron falansterios en muchos lugares, especialmente en el Nuevo Mundo. La sociedad ideal de Owen, New Lanark, todavía se mantenía en Escocia e inspiró a muchos de los seguidores de segunda y tercera generación de los «socialistas y comunistas crítico-utópicos», competidores reales del movimiento comunista que Marx y Engels pretendían construir.

De esos movimientos se ocupan las últimas páginas del *Manifiesto.* Los autores mencionan sucesos acontecidos en diversos países. El relato es bastante breve, y la atención principal está dirigida a Alemania porque «ese país [estaba] en vísperas de una revolución burguesa». Esa revolución era particularmente significativa porque tendría lugar a un nivel de desarrollo más alto que los acontecimientos análogos en la Inglaterra del siglo XVII o la Francia del XVIII. El proletariado ya había logrado ir más lejos que los trabajadores de otros tiempos y lugares.

Allí, y en todas partes, los comunistas querían hacer causa común con otras fuerzas democráticas. Pero no ocultaban su objetivo: una sociedad que sólo podría crearse «mediante el derrocamiento violento de todo el orden social existente. Las clases dominantes deben temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder salvo sus cadenas, y tienen todo un mundo que ganar». Por eso tenían que unirse, en cualquier lugar del mundo donde estuvieran ubicados [36] .

El tiempo de las sublevaciones

El *Manifiesto* se publicó a finales de febrero de 1848. Su marcha triunfal no comenzó de inmediato, sino más bien al contrario; el folleto pasó durante mucho tiempo inadvertido. Hubo que esperar décadas hasta que se convirtiera en una importante introducción no sólo a la visión de Marx de la

sociedad y a su programa político, sino también al socialismo y al comunismo en general.

Pero durante los primeros años se publicaron una serie de traducciones, que Marx y Engels mencionaron con orgullo en el prefacio de la nueva edición alemana publicada en 1872. La enumeración concluía con una mención sobre una traducción al danés [37] , pero se trataba de un error: era una traducción al sueco realizada por Pär Götrek, un excéntrico librero que desde muy pronto se esforzó por introducir las ideas socialistas y comunistas en Suecia. Es posible que recibiera ayuda de algunos artesanos con experiencia en las metrópolis rebeldes del continente. La traducción tenía el plácido título *Kommunismens röst* (La voz del comunismo), y sustituyó el llamamiento militante «Trabajadores de todos los países…» del original por el lema un poco más elegante pero muy controvertido «Folks röst är Guds röst» [La voz del pueblo es la voz de Dios], palabras que contaban con su propia tradición; en última instancia se remontan a Hesíodo, quien en *Los trabajos y los días* afirmó que incluso el discurso de la gente corriente es divino a su modo [38] .

La primera traducción al inglés apareció en 1850, realizada por Helen Macfarlane, una cartista escocesa, periodista y filósofa, y fue publicada en cuatro partes en el periódico de George Julian Harney *Red Republican.* Macfarlane tenía un espléndido conocimiento de la filosofía alemana, especialmente en lo que se refiere a Hegel. Marx la apreciaba mucho y se indignó por el mal trato que le dispensaba Harney. Ella era «la única colaboradora en su insignificante periodicucho que tenía realmente alguna idea. En aquel panfleto, una *rara avis* ». La traducción de Macfarlane es animada e imaginativa. En su versión, la famosa frase inicial quedaba así: «A frightful hobgoblin stalks throughout Europe. We are haunted by a ghost, the ghost of Communism» [39] .

El año 1848 fue bastante tranquilo en lo que se refiere al *Manifiesto.* Tampoco Marx tuvo tiempo para reflexionar particularmente sobre el folleto que acababa de salir de la imprenta; en París, en aquel preciso momento, estalló una revolución como la que, anticipadamente, acababa de describir. Aquellos acontecimientos no fueron una gran sorpresa. El año 1847 había sido difícil en Europa, con crisis en las ramas principales de la industria y problemas financieros. Las convulsiones comenzaron en realidad en Italia, pero allí estaba por resolver la cuestión de la liberación

nacional con respecto a las potencias extranjeras. En Sicilia querían deshacerse de los Borbones, y en Lombardía, de los austriacos.

Sin embargo, era en París donde todos esperaban la revolución; era la capital de los revolucionarios europeos, y durante algún tiempo se intuía que algo se estaba gestando. Las fuerzas de oposición habían organizado una larga serie de asambleas de masas enmascaradas como banquetes; la insatisfacción con el régimen, con Luis Felipe a la cabeza, era grande y clamorosa.

Cuando el gobierno prohibió un banquete previsto para el 21 de febrero, el malestar creció rápidamente; se levantaron barricadas y se libraron batallas callejeras, y al cabo de unos días, el 24, el jefe de gobierno, Guizot, dio la batalla por perdida. El rey huyó por el Canal de la Mancha a Gran Bretaña. Alphonse de Lamartine, el poeta romántico de talante liberal y experimentado diplomático, proclamó al día siguiente la Segunda República. Se formó un gobierno provisional variopinto con ministros de izquierdas y derechas a los que sólo unían ciertos ideales sobre libertades y derechos, que encontraron expresión en varias reformas importantes, por ejemplo la introducción de la libertad de prensa y la abolición de la esclavitud en las colonias [40] .

Marx estaba por supuesto lleno de entusiasmo por la revolución. Escribió una carta de felicitación a París en nombre de la Asociación Democrática, solicitando al mismo tiempo permiso para viajar a la nueva Francia [41] . Unos días después, el 1 de marzo de 1848, tuvo el placer de recibir una carta de Ferdinand Flocon, uno de los miembros del nuevo gobierno provisional, dándole la bienvenida a París. Fue un gran giro de los acontecimientos, y Jenny Marx estaba aún más encantada si cabe al imaginarlo. Mucho más tarde, en el librito de memorias *Kurze Umrisse eines bewegten Lebens (1865-66)* [Breve esbozo de una vida agitada], expresó aquel sentimiento de triunfo: «París, de nuevo, está abierto para nosotros. ¿Y dónde más podríamos recuperar nuestro espíritu que bajo el Sol naciente de la nueva revolución? Teníamos que ir allí, simplemente teníamos que ir!»; *Dorthin, hiess es, dorthin* , en el original alemán, suena aún más jubiloso [42] .

Pero Bruselas no iba a permitir que Jenny o Karl se trasladaran a París cómodamente. Sus gobernantes temían que en Bélgica también se viviera un 1848 propio. La misma oleada de cambios que llevó a Luis Felipe. al poder en Francia en 1830 había hecho a Bélgica independiente y convertido

a Leopoldo I en rey. ¿Crearían ahora los rebeldes belgas una república como la francesa, destruyendo así el régimen burgués de derechas? Ante tales perspectivas, Karl Marx –con su red revolucionaria rápidamente creciente– era una figura peligrosa. Además, y por añadidura, había recibido una parte de la herencia de su padre que había donado inmediatamente, según decía, al movimiento que él mismo dirigía ahora. De modo que fue encarcelado, y lo mismo le sucedió a Jenny. Ella relató el curso familiar de los acontecimientos: una tarde, dos hombres irrumpieron en la residencia de la familia Marx y se llevaron a Karl. Jenny buscó ayuda entre sus conocidos, pero fue también arrestada y arrojada en una celda oscura entre mendigos y prostitutas. A la mañana siguiente la interrogaron durante dos horas antes de ser puesta en libertad. Karl también fue liberado con la promesa de salir del país en el plazo de veinticuatro horas.

Karl describió lo que él mismo, Jenny, y otros tuvieron que soportar mientras la memoria de los acontecimientos estaba aún fresca. Había sido tratado rudamente, y aún peor; su amigo Wilhelm Wolff había recibido un puñetazo en un ojo, le habían escupido en la cara, pateado y humillado severamente. En un artículo en el periódico parisino *La Réforme,* Marx se mostraba particularmente indignado por lo que había tenido que soportar Jenny. Su único crimen, explicaba, consistía en el hecho de que «aunque pertenece a la aristocracia prusiana, comparte las opiniones democráticas de su marido» [43] .

En París, sin embargo, la felicidad de la familia duró poco. El ejemplo francés inspiró a los alemanes a exigir demandas a su gobierno. El 27 de febrero había comenzado una oleada de rebeliones con la creación de la «Asamblea Popular de Mannheim» *[die Mannheimer Volksversammlung]* en la que se decidieron las exigencias cruciales de marzo, principalmente la libertad de prensa y el establecimiento de un ejército popular en lugar del ejército profesional totalmente controlado por los reyes y príncipes de los distintos Estados. También se convocó un parlamento de todos los alemanes que debía comenzar a funcionar inmediatamente. Aquellas reivindicaciones fueron aceptadas rápidamente en un Estado tras otro, pero los gobernantes tradicionales no estaban dispuestos a renunciar a sus posiciones de poder; el resultado inevitable fue una revolución, a la que se denominó casi inmediatamente «Revolución de Marzo» y que, naturalmente, despertó grandes esperanzas entre los muchos alemanes exiliados en París y otras ciudades. Un gran grupo quería emprender inmediatamente acciones a la

manera de Wilhelm Weitling, con la esperanza de inducir a las masas a una poderosa rebelión popular. Marx, al igual que Engels, adoptó una actitud completamente negativa hacia aquel tipo de acción espontánea, semimilitar. Su convicción de que los países alemanes todavía tenían que pasar primero por una revolución burguesa, expresada tan crudamente en el *Manifiesto,* no fue alterada por aquellos dramáticos acontecimientos.

Por otro lado, Adelbert von Bornstedt, el director de la *Deutsche-Brüsseler-Zeitung,* creía que una acción inmediata daría lugar a una sociedad socialista. Georg Herwegh, una de las figuras más extrañas del movimiento de la izquierda alemana de la época, tenía la misma idea. Cabe decir unas pocas palabras sobre él.

Herwegh, un año mayor que Marx, tuvo un éxito temprano como poeta, y desde el principio se vio obligado a huir a Suiza para escapar de las acusaciones de pensamientos y acciones rebeldes. Tuvo su primer contacto con Marx como colaborador de la *Rheinische Zeitung,* y Marx lo tuvo en gran estima al principio. Pero Herwegh estaba abierto a muchos tipos de influencias; el anarquista ruso Bakunin pronto se convirtió en uno de sus maestros. En su pensamiento arraigó la idea de acciones rebeldes rápidas y resueltas.

Cuando estalló la Revolución de Marzo no dudó en encabezar un ejército popular pero militarmente poco entrenado, que consistía principalmente en personas que habían perdido sus empleos durante la crisis. No era difícil predecir que la aventura terminaría en una derrota completa. La «Legión Democrática Alemana» perdió su primera y única batalla contra soldados de carrera de Württemberg. La Legión se dispersó y Herwegh buscó refugio en Suiza, considerando suficientes sus aventuras militares. Pero no perdió el don de moverse a lo largo de los bordes exteriores de esta innovadora historia. Trabó amistad con varias de las grandes mentes del siglo: los escritores Herzen y Turguéniev, el compositor Wagner y el arquitecto Semper. Más tarde desempeñaría un papel en la prehistoria del Partido Socialdemócrata Alemán. Mientras, continuó escribiendo sus poemas y canciones, a veces inflamados y a veces grandilocuentes. El más conocido era *Das Bundeslied,* el Himno de la Liga, que fue pronto prohibido pero aun así se convirtió en una de las canciones más populares del movimiento obrero alemán [44] .

Bornstedt, su amigo más cercano en la campaña popular, no fue tan afortunado. Terminó en la cárcel, y pese a ser pronto liberado, nunca se

recuperó y murió en 1851.

Marx no se expuso a ese tipo de peligros. Era un hombre de escritorio, más inclinado a combatir con palabras que con armas de fuego. Fiel a sus hábitos, se dedicó al trabajo organizativo en cuanto llegó a París. Con él la Liga Comunista estableció su nuevo centro allí, y también creó un club alemán de trabajadores.

Durante el mes de marzo la revolución se extendió a Viena y Budapest. El 18 de marzo se levantaron barricadas en Berlín. Marx estaba convencido de que Europa central se enfrentaba a su revolución burguesa demorada. Junto con Engels escribió un texto titulado «Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland» [Demandas del Partido Comunista en Alemania]. La idea era que los comunistas también se hicieran oír entre las diversas tendencias que luchaban por la democracia. Muchas de las demandas concuerdan con las planteadas por otros revolucionarios. Alemania sería una república unida, se introduciría el sufragio universal [masculino, para los mayores de 21 años], un ejército popular reemplazaría a los ejércitos de carrera, los representantes electos recibirían una remuneración justa y la asistencia jurídica sería gratuita. Otras demandas eran de mayor alcance: los bancos y el sistema de transporte debían ser nacionalizados, y limitado el derecho de herencia (con lo que resultaba victoriosa la línea de Engels, no la de Marx). Se difundió la lista de demandas como folleto y también se imprimió en varios periódicos alemanes [45] .

Pero Marx todavía estaba tratando de influir sobre los alemanes desde la lejanía, aunque eso iba a cambiar pronto. A finales de marzo recibió una carta de su buen amigo Weerth que lo animó a trasladarse a Colonia; se iba a inaugurar un nuevo periódico allí, y Marx sería crucial para su destino. Los comunistas eran impopulares en Renania, le explicó Weerth [46] .

Olvidó mencionar que sus enemigos se encontraban no sólo entre los conservadores y los cautelosos liberales; había muchos seguidores de los «verdaderos socialistas» que Marx y Engels habían criticado tan enérgicamente, sobre todo entre los artesanos, trabajadores y otras capas situadas muy abajo en la escala social. No querían ni oír hablar del desvío a través de la democracia burguesa que Marx recomendaba. El objetivo –una sociedad sin pobreza ni injusticia– estaba al alcance de quienes se atrevieran a combatir por él.

El líder de esta corriente era Andreas Gottschalk, hijo de un carnicero de Düsseldorf, que había tenido la oportunidad de realizar estudios académicos

tanto en filología clásica como en medicina, y que al igual que muchos otros jóvenes alemanes radicales se convirtió en médico del gobierno con una honda comprensión de la miseria y del sufrimiento humano. En el periodo de la *Rheinische Zeitung* se encontraba en la periferia del equipo editorial. Pero no fue Marx, sino Moses Hess, quien le causó la mayor impresión. A ojos de Andreas Gottschalk, Marx era un «dios del sol ilustrado» que dedicaba «sólo un interés científico y doctrinario a la miseria de los trabajadores y al hambre de los pobres» [47] . Un dios del sol se eleva por encima de todo lo terrenal; al igual que Amón-Ra o Phoebus Apollo, observa los esfuerzos de la humanidad desde la distancia.

Gottschalk había tenido mucho éxito en la organización de trabajadores en Colonia. Lo que allí prosperaba como oposición popular radical era el «verdadero socialismo», no el comunismo. Weerth estaba convencido de que Marx podía cambiar la situación, no sólo en beneficio del comunismo, sino de la revolución.

Tampoco hizo falta insistirle mucho a Marx. Él y Engels pronto atravesaron la frontera. El 11 de abril ya estaban en Colonia. Los preparativos para el nuevo periódico estaban en pleno apogeo. En cuanto llegó, Marx se hizo cargo de la dirección. Muchos de los habitantes de la región –incluso algunos burgueses– recordaban sus contribuciones a la *Rheinische Zeitung* unos años antes. El nuevo periódico que ahora se iba a publicar se llamaría, naturalmente, *Neue Rheinische Zeitung,* la «Nueva gaceta renana».

La financiación era, por supuesto, un problema constante. Engels hizo un viaje a su ciudad natal para conseguir que las familias adineradas contribuyeran, pero fue en vano. Tampoco se pudo obtener mucho en Colonia ni en las ciudades vecinas. Pero Marx recibía, como editor en jefe, un salario decente; el más alto que jamás obtendría. No era seguro que se le pudiera pagar el total cada mes, pero era suficiente para que la familia pudiera sobrevivir razonablemente. Durante su estancia en Colonia se aliviaron sus peores problemas financieros, y especialmente los agobios de Jenny (era ella, no él, quien manejaba las finanzas de la familia).

Marx también se uniría pronto a una organización, alternativa al gran *Kölner Arbeiterverein* de Gottschalk, que se llamaría *Demokratische Gesellschaft,* y según Marx sería una coalición entre diversas fuerzas democráticas, no sólo las más inclinadas a la izquierda. No hubo conflicto directo entre las dos asociaciones. Todo lo contrario: a pesar de que las

diferencias de opinión se mantenían, en última instancia colaboraban en la práctica.

Pero ahora nos estamos adelantando a los acontecimientos. Lo más importante para Marx era el periódico. Como Engels, se lanzó a una febril actividad periodística tan pronto como la *Neue Rheinische Zeitung* comenzó su publicación. Engels supervisaba principalmente los acontecimientos en otros países de Europa, mientras que Marx prefería atenerse a los problemas políticos de la revolución en los países alemanes.

La impotencia del Parlamento de Fráncfort y la libertad de prensa

Los revolucionarios habían tenido éxito al obtener una libertad de prensa relativamente amplia, que Marx, fiel a sus hábitos, iba a llevar hasta el extremo. Igualmente importante fue la convocatoria del Parlamento alemán –la *Nationalversammlung,* o Asamblea Nacional Alemana– que comenzó a reunirse en mayo en Fráncfort del Meno. Eran en total 809 miembros en representación de los diversos Estados, e idealmente de las diversas clases. Pero no fue mucho lo que salió de allí. La gran mayoría de los representantes provenían de la creciente capa de la población que distinguiría a Alemania en el curso del siglo XIX: su amplia clase media educada e influyente, el *Bildungsbürgertum.* El noventa y cinco por ciento de los miembros tenía estudios de secundaria, y más de dos tercios un título académico. De estos, más de la mitad eran abogados. Un llamativo número eran funcionarios estatales: jueces, profesores y similares. Un poema satírico que corría por los círculos radicales decía: «Tres veces cien abogados, oh patria, has sido traicionada; / tres veces cien profesores, ¡oh patria, estás perdida!» [48] .

La tarea principal del Parlamento era redactar una Constitución; el país no sólo debía convertirse en una unidad política, sino también en una monarquía constitucional. Pero el trabajo era extenuante y muchas las exigencias. Por muy homogéneos sociológicamente que fueran sus miembros, representaban opiniones que iban desde la derecha conservadora

hasta la izquierda radical. El mayor problema era el propio estatus de la Asamblea. No estaba claro cuál era su relación legal en relación con los reyes, príncipes y gobiernos, así como con los Estados individuales que representaban. Los miembros más radicales recomendaban una solución verdaderamente revolucionaria: debían simplemente tomar el poder e impulsar la nueva Constitución por su cuenta. Pero una mayoría más cautelosa recomendaba un acuerdo con los poderes ya establecidos.

Esa idea de un compromiso posible, pacífico y exitoso, se llamó a veces *die Vereinbarungstheorie:* la esperanza de que sería posible armonizar los deseos de la asamblea con los de los poderes tradicionales. En la *Neue Rheinische Zeitung* la idea se convirtió en objeto de una gran polémica.

También tuvieron que ser tratados otros temas importantes. El principal tenía que ver con los Estados que se incorporarían a la nueva comunidad alemana. Se discutían dos soluciones. En una, la solución «granalemana», todo el imperio de los Habsburgo se convertiría en parte de la nueva Alemania (también había una variante algo más modesta, en la que sólo se incorporarían las partes de dicho imperio donde el alemán era el idioma predominante, y Hungría y las partes eslavas quedarían excluidas). La solución «pequeñoalemana» incluía a Prusia y el resto de Estados del centro, norte y oeste del área germana, mientras que el gran reino austriaco seguiría a su aire.

La Asamblea Nacional no tomó una decisión, y no se llegaría a ninguna hasta 1871, cuando Berlín se convirtió en la capital bajo Guillermo I, el káiser del Reich alemán. Resultó victoriosa así la propuesta «pequeñoalemana». Sin embargo, el sueño de una Gran Alemania no murió: Adolf Hitler pretendía materializarlo cuando se anexionó Austria y los Sudetes. Pero la historia de la Gran Alemania, como sabemos, fue breve.

La *Neue Rheinische Zeitung* comenzó a publicarse el 1 de junio de 1848 (el primer número salió el día anterior). El editor en jefe tenía un personal que estaba cerca de él personalmente: no sólo Engels, sino también Georg Weerth, Heinrich Bürgers, Wilhelm Wolff y algunos otros. No había riesgo de que el periódico hablara con doblez o equívocamente.

Marx dirigía a su personal con severidad, pero las correcciones se referían a la forma y no al contenido. En el segundo número del periódico remodeló completamente un artículo sobre «El partido demócrata» escrito por Heinrich Bürgers [49] . La *Neue Rheinische Zeitung* se situaba en el campo democrático; el eslogan bajo su cabecera decía «Organ der Demokratie»;

pero ese artículo describía cómo los demócratas victoriosos habían sido engañados por la burguesía, que creó una ley electoral antidemocrática que bloqueó a la oposición radical en la Asamblea Nacional. Estaba quedando claro lo difícil que sería crear la gran coalición democrática con la que Marx había soñado.

Al principio Engels escribía la mayoría de los artículos sobre las dificultades de la Asamblea Nacional, mientras que Marx se encargaba de los intentos de reconciliar las proclamaciones monárquicas con las decisiones del nuevo Parlamento. Ludolf Camphausen era el ministro presidente después de la Revolución de Marzo, y como tal le tocaba desempeñar un papel delicado. Era una figura muy conocida en Colonia, uno de los grandes comerciantes y banqueros de la ciudad. De hecho era un *bourgeois* al estilo de la nueva era, e invirtió capital significativo en ferrocarriles y barcos de vapor. Como político, esperaba que el poder regio y la Asamblea Nacional pudieran encontrarse en una Constitución que otorgara al Parlamento un poder decisivo. Marx encontraba ingenuo ese planteamiento y comparaba los acontecimientos alemanes con los de Francia en 1789. Los revolucionarios no debían conformarse con reformas apacibles, señaló. No se mostró sorprendido ni pesaroso cuando Camphausen tuvo que abandonar su puesto [50] ; pero tampoco le satisficieron los nuevos ministros-presidentes, cada vez más cercanos al poder regio y a la burocracia estatal. Marx se interesó especialmente por David Hansemann, ministro de Finanzas bajo Camphausen y luego en otros varios gobiernos. En relación con él citó a Heine: «Der Henker steht vor der Türe» [El verdugo espera a la puerta]. Las propuestas de Hansemann para las leyes de prensa significarían que los funcionarios prusianos podrían dormir profundamente en el futuro. Calumniar a los funcionarios del Estado sería especialmente punible [51] .

En otro artículo, el autor critica las leyes de prensa que Hansemann quería implementar. Una cita de *Las bodas de Fígaro* de Mozart y Lorenzo da Ponte («Se vuol ballare, signor contino…») adorna un artículo sobre el amigo de Marx Carl Schapper, quien había regresado de Londres a Alemania después de la Revolución de Marzo y había puesto sus energías al servicio del periódico, pero que ahora se veía amenazado con la deportación con la curiosa argumentación de que no era alemán [52] .

Marx describía una evolución cada vez más alejada de los ideales originales de la Revolución de Marzo en el nombramiento del ministro

Pfuel. Ernst Heinrich Adolf Pfuel era un general prusiano de sesenta y nueve años y un hombre de la monarquía, no del parlamento. Hablando de él, Marx citó a Falstaff en la pieza *Enrique IV* de Shakespeare: «Lord, Lord, how subject we old men are to the vice of lying!» [Señor, Señor, ¡cuán sujetos estamos los viejos al vicio de la mentira!]. Las cosas no podían ir peor. «Dem Ministerium Pfuel kann nur ein *Ministerium der Revolution* folgen» [Al gobierno de Pfuel sólo le puede seguir un *gobierno de la revolución*] [53] .

Pero no fue así. Cuando Pfuel renunció en noviembre de 1848, le sucedió otro general: Friedrich Wilhelm, Graf von Brandenburg. No era posible estar más cerca del rey Federico Guillermo IV. El conde de Brandenburg era hijo de Federico Guillermo II en un matrimonio morganático, y por lo tanto tío de Federico Guillermo IV.

Marx saludó al nuevo gobierno con un amargo artículo titulado «Contrarrevolución en Berlín». Todo lo que se había logrado parecía ahora perdido. Los que sostenían a Brandenburg esperaban compartir el botín, pero sólo recibirían las migajas –y los golpes–. La burguesía liberal habría cambiado con mucho gusto la monarquía feudal por una burguesa, pero no tuvo éxito. Brandenburg respondió a su media revolución con una contrarrevolución. Marx alentó ahora a todos los que seguían aferrándose a las demandas de democracia a negarse a pagar impuestos [54] .

Con el gobierno de Brandenburg, Prusia iba a adoptar una actitud distanciada –en realidad hostil– hacia la Asamblea Nacional de Fráncfort. Rechazó las demandas de unidad política para Alemania, de elecciones libres y generales y de amplia libertad de prensa. La revolución quedó así desmantelada, y se restableció la situación que prevalecía en los Estados alemanes antes de marzo de 1848, con Prusia a la cabeza.

La *Neue Rheinische Zeitung* se mostraba ahora cada vez más militante. El 15 de noviembre de 1848 Marx publicó una edición especial del periódico (núm. 143) con un artículo feroz en el que Brandenburg, en negrita, era acusado de alta traición por ignorar a la Asamblea Nacional. Se repitió el llamamiento a evadir impuestos. Era cuestión de negar recursos al enemigo. Se alentó a los ciudadanos a enviar dinero a un comité en Berlín que trabajaba por la democracia [55] .

La autoridad prusiana más alta en la provincia del Rin, Franz August Eichmann, emitió una prohibición formal sobre la evasión fiscal. Marx respondió sin miedo que Eichmann era simplemente el secuaz del gobierno

de Brandenburg, por lo que la acusación de alta traición recaía también sobre él.

Pero Eichmann recibió apoyo desde una dirección completamente diferente. En la gaceta oficial *(Preussischer Staats-Anzeiger),* ochenta profesores de Berlín y Halle se opusieron al llamamiento a la evasión de impuestos. Entre los firmantes había grandes nombres como Jacob y Wilhelm Grimm, los investigadores lingüísticos y compiladores de cuentos de hadas, y August Boeckh, el gran especialista en la Antigüedad. Pero la *Neue Rheinische Zeitung* no se dejó impresionar. En un artículo que –a juzgar por el estilo– escribió el propio Marx, estos sabios eran castigados como hombres con la naturaleza de los lacayos, más serviles que los siervos rusos y los adoradores del Dalai Lama. ¿Pero cómo podrían comportarse de otra manera? Sin impuestos, «la erudición privilegiada» iría a la quiebra [56] .

Marx actuaba con la convicción de estar completamente acertado en relación con los poderes prusianos. En su opinión, la Revolución de Marzo había abierto el camino para una sociedad democrática en la que los señores de Berlín debían hacerse a un lado. Veía, por supuesto, que la mayoría de los revolucionarios eran más cautelosos en sus afirmaciones. Pero se reafirmó con un ejemplo histórico bastante cercano: la Revolución francesa de 1789, en la que los revolucionarios no trataron de reconciliar el parlamento y el poder regio; el poder real tuvo que ceder. La revolución alemana corría el riesgo de convertirse en «una parodia» del gran ejemplo francés, decía Marx [57] .

El error radicaba en la idea de que podía ser posible unir las exigencias del poder regio y la burocracia central con la demanda de la Asamblea Nacional en favor de una influencia decisiva del pueblo. Esta *Vereinbarungstheorie* le parecía absurda y repelente a Marx.

Es dudoso que supiera que, al norte, Suecia había establecido en su constitución de 1809 que el rey «gobernaría solo el reino» y que al mismo tiempo «todo el poder emana del pueblo». Esta peculiaridad dio lugar a confusiones, e incluso a crisis recurrentes, durante un largo periodo, pero en virtud de ese acuerdo Suecia pudo convertirse finalmente en una democracia política que duró hasta 1974, cuando el país obtuvo una nueva constitución, menos contradictoria.

A Marx no le gustaban tales compromisos, y estaba convencido de que los revolucionarios alemanes tenían que tomar todo el poder para crear una

nueva sociedad, como lo habían hecho anteriormente en Francia. En una imponente serie de artículos sobre la crisis y la contrarrevolución, sostuvo que era imposible tratar a la Corona y a la Asamblea Constituyente como partes con iguales derechos. El resultado sería que los revolucionarios perderían inevitablemente la iniciativa frente a sus oponentes. Debía ser el pueblo el que, a través de sus representantes, creara el nuevo orden. Tenía que apropiarse de todo el poder político. Por primera vez aparece en el vocabulario de Marx la palabra «dictadura». Aquí, como más tarde, la usó en el sentido romano, que era el único significado que tenía en aquel momento. El Senado romano podría elegir un dictador cuando el país estaba en peligro, durante un periodo que sólo podía durar seis meses. Con Julio César cambió ese sistema, cuando se hizo nombrar dictador vitalicio.

No era la Roma de los Césares, sino la republicana, la que Marx tenía en mente cuando se refirió e la dictadura. Tampoco hablaba de un dictador individual, sino de la Asamblea Nacional en su totalidad. Sólo la Asamblea podría crear un nuevo orden: una democracia. Con el antiguo orden, encarnado por el rey prusiano, no podía haber compromiso. Marx sostenía: «Toda configuración política provisional después de una revolución requiere una dictadura, y una dictadura enérgica». La *Neue Rheinische Zeitung* ya había reprochado al primer ministro presidente, Camphausen, no haber destruido los restos de las viejas instituciones, perdiéndose por el contrario en el «sueño constitucional». Durante aquel tiempo sus oponentes –la burocracia y el ejército– fortalecieron sus posiciones, y ahora eran ellos quienes dictaban los términos. En esa evolución, Marx veía a la burguesía como la gran desertora; había deseado un acuerdo con la Corona en un camino pacífico, pero el movimiento popular había ido preparando el terreno para una revolución. La burguesía, habiendo alcanzado el pináculo de la sociedad, todavía quería llegar a un acuerdo con el poder regio. No sentía ninguna solidaridad con los proletarios, como podían haberla sentido la clase burguesa inglesa en 1648 y la francesa en 1789. Los desarrollos en curso apuntaban a la victoria definitiva de la Corona –el rey, los generales y los funcionarios–, y la burguesía le había allanado el camino [58] .

Marx habló sobre la degradación cada vez más profunda de los Estados alemanes en un proceso en el que la burguesía creía que podía aliarse con el aparato de poder tradicional pero se veía cada vez más apartada. Citó la gran epopeya de John Milton, el *Paraíso perdido:* «beneath the lowest deep a lower still» [bajo la profundidad más baja, otra más baja aún] [59] .

La radicalización gradual de la *Neue Rheinische Zeitung* no fue debida, en primer lugar, a que Marx y sus colaboradores cambiaran de opinión sobre la sociedad a la que aspiraban. Por otro lado, los acontecimientos habían demostrado claramente que la cautelosa estrategia que Marx había recomendado desde el principio era insostenible. Los dirigentes liberales de la Asamblea Nacional preferirían un compromiso con el poder regio y la burocracia estatal antes que con la extrema izquierda. El precio fue que el poder real fortaleció su posición paso a paso. La *Neue Rheinische Zeitung* se fue radicalizando al mismo tiempo, adoptando una línea más militante.

Pero esos acontecimientos también se vieron acelerados por los que tenían lugar en Francia. El 23 de junio de 1848 estalló en París una rebelión de artesanos y obreros. Se levantaron nuevas barricadas, ahora contra el gobierno conservador-liberal que había llegado al poder después de las elecciones parlamentarias. Violentas batallas callejeras terminaron con una derrota total y sangrienta de los rebeldes: 5.000 fueron asesinados y 11.000 encarcelados.

Marx y su redacción escribieron profusamente sobre lo que había sucedido en París. Engels se mostró particularmente exaltado, hablando de un levantamiento puro de trabajadores. Marx escribió un artículo muy intenso que tituló «La revolución de junio». Los trabajadores parisinos habían sido golpeados pero no derrotados, aseguró a los lectores. Pero aquella violencia brutal dispersó todas las ilusiones que la revolución de febrero había despertado. Ahora ya no existía la posibilidad de entendimiento mutuo; se perfilaba la amenaza de una guerra civil [60] .

Marx entendió los acontecimientos de París como paradigmáticos. Lo que sucedió en las regiones de habla alemana fue una copia pálida del ejemplo francés. El levantamiento también fue rechazado con el consentimiento de la burguesía. Los sacrificios no eran tan grandes en los países alemanes, ni tampoco era tan fuerte el espíritu de rebelión.

Pero incluso en Berlín, en Viena, en Dresde y especialmente en la ciudad húngara de Budapest, se produjeron violentos enfrentamientos. En la sajona Dresde el joven compositor Richard Wagner estuvo entre quienes levantaron la bandera de la rebelión; en la batalla se hizo amigo de un revolucionario significativamente más persistente: Mijaíl Bakunin [61] .

Durante todos esos acontecimientos, Marx pasó la mayor parte del tiempo en las oficinas editoriales de Colonia; pero a veces hacía viajes al servicio de la revolución. A finales de agosto y principios de septiembre, estuvo

primero en Berlín y luego en Viena para construir su red de contactos entre las organizaciones democráticas. En Viena pronunció dos conferencias. En una de ellas abordó el papel del proletariado en la revolución, y en la otra el trabajo asalariado y el capital. Ya había hablado sobre este último tema en Bruselas, e insertó el manuscrito en su periódico como una breve serie de artículos.

La radicalización de la *Neue Rheinische Zeitung,* desde una perspectiva puramente empresarial, fue un éxito. La circulación se disparó, y al final alcanzó los 4.000 ejemplares. Puede que no parezca mucho hoy, pero estamos hablando de 1849. Al final, el periódico se convirtió en uno de los más leídos en los países de habla alemana.

Esa radicalización iba de la mano con una defensa cada vez más encendida de la libertad de prensa. Marx y su equipo editorial aprovechaban cada ocasión para enfatizar la importancia del derecho de los periódicos a expresar, en principio, cualquier opinión. Esta había sido también la posición de Marx varios años antes, cuando dirigió la *Rheinische Zeitung.* En aquel entonces tenía que luchar contra la censura estatal. Esta fue abolida después de la Revolución de Marzo, pero fue reemplazada por una legislación sobre la prensa cada vez más estricta. Marx se vio a menudo obligado a defenderse –muchas veces en compañía de Engels– ante los tribunales. Eran hábiles y afortunados; Marx era un espléndido polemista, con la ventaja de sus estudios jurídicos de los años universitarios, y sus argumentos eran impresos después en la *Neue Rheinische Zeitung.*

Las acusaciones contra el periódico variaban, pero era su franqueza la que constituía una espina clavada en el costado de los vigilantes del cumplimiento de las leyes de prensa. Los conflictos con el tribunal comenzaron casi inmediatamente –sólo un mes después de que el periódico comenzara a publicarse– y se prolongaron durante el resto de su breve historia. La primera acusación aseguraba que la *Neue Rheinische Zeitung* había insultado a un fiscal llamado Zweiffel y a algunos policías. El periódico contaba así la historia: Friedrich Anneke, uno de sus editores, y Andreas Gottschalk, el médico que compitió y colaboró con Marx, habían sido tratados de manera especialmente brutal cuando fueron detenidos. El fiscal Friedrich Franz Karl Hecker protestó contra las acusaciones del periódico, y Marx respondió. El caso no fue más lejos [62] .

Pero las denuncias y acusaciones se acumulaban. Hecker se distinguió como ardiente defensor del nuevo orden que se había establecido provisionalmente. Señaló a Marx como un tipo peligroso en la prensa, afirmando que debía ser considerado un traidor, lo que motivó una sarcástica respuesta de Marx.

A principios de febrero de 1849 tanto Marx como Engels se vieron obligados a defenderse ante el tribunal de las acusaciones de difamación contra las autoridades en su diario, que reprodujo palabra por palabra las denuncias presentadas. La contribución de Marx, en particular, era brillante, empleando en partes iguales el humor, la ironía y las sutilezas legales. La respuesta de Engels estaba escrita en su estilo habitual: sencilla, al borde del bofetón. El resultado fue el deseado: el periódico y sus editores fueron absueltos. Marx tuvo la misma suerte unos días después, cuando compareció de nuevo ante el tribunal, ahora para responder a una acusación de evasión de impuestos [63] .

Pero los acontecimientos en los países alemanes, sobre todo en Prusia, avanzaban inexorablemente hacia la imposibilidad de mantener una línea editorial como la de la *Neue Rheinische Zeitung*. Los ataques contra Marx aumentaban y se hacían más graves. El 19 de mayo se defendió contra la acusación de haber intentado suscitar el desprecio hacia el gobierno, de fomentar las actividades subversivas y, finalmente, de proclamar «la república social». Esas afirmaciones, como hemos visto, no eran del todo infundadas, pero Marx las repudió enfáticamente. El lector podía deducir fácilmente que se estaba burlando de las autoridades: ¿qué otra cosa sino desprecio mostraba por Brandenburg? ¿No saludó con entusiasmo las rebeliones que estallaron durante los años de revolución? ¿Y no era «la república social» su objetivo, una república en la que no sólo se transformaran las relaciones políticas, sino también las sociales y económicas? Unos meses antes había declarado que la *Neue Rheinische Zeitung* no celebraría el aniversario de la Revolución de Marzo, pero sí el del 25 de junio. Probablemente quiso decir el 23 de junio; hacía ya un año que había estallado en París la rebelión más proletaria y orientada hacia la izquierda [64] .

El 19 de mayo, sin embargo, los editores tuvieron que rendirse; las objeciones de Marx a las acusaciones presentadas aparecerían en el último número del periódico, impreso en papel rojo. En el mismo número aparecía un aviso en el que los editores advertían a los trabajadores de Colonia

contra la rebelión. Los acontecimientos en Elberfeld mostraron que la burguesía estaba dispuesta a enviarlos a la muerte [65] .

Friedrich Engels, uno de los miembros de la redacción, tenía experiencia directa de lo que había sucedido en Elberfeld, después de haber estado allí [66] . Marx siguió las muchas fases de la revolución, principalmente desde las oficinas editoriales de Colonia. A Engels, con su educación militar y su afán combativo, eso no le bastaba. Participó en varias manifestaciones más o menos militares que lo obligaron a huir de Alemania, primero a Bélgica (donde no era bienvenido) y luego a Suiza. Tan pronto como se presentó la oportunidad, partió de nuevo hacia Prusia, más concretamente a los lugares de su infancia: Elberfeld, la ciudad hermana de Wuppertal y Barmen (tanto Barmen como Elberfeld son ahora distritos de Wuppertal). Allí los rebeldes se habían hecho fuertes contra las unidades prusianas cada vez más reaccionarias. Informó él mismo, desde las barricadas, en la *Neue Rheinische Zeitung*. Con una caja de balas había ido de Colonia a Elberfeld, donde los rebeldes le encomendaron de inmediato la tarea de dirigir los trabajos de fortificación de las barricadas. También organizó unidades de zapadores, y cuando se le pidió directamente explicó que sólo se dedicaría a acciones militares y no a ningún tipo de actividad política. Pero la burguesía de Elberfeld no se tranquilizó con eso; temía que Engels declarara una república roja en cualquier momento, y le pidieron que abandonara la ciudad. Los que esperaban una batalla protestaron, pero Engels pensó que podía regresar a Colonia –sin que, según las apariencias, ninguna de sus balas hubiera sido usada contra el enemigo.

Fueron esas experiencias las que indujeron el llamamiento a los trabajadores. de Colonia a mantener la calma, sabiendo que la burguesía se pondría del lado prusiano en caso de guerra.

Durante los años de revolución, los padres de Engels habían seguido con alarma las acciones de su hijo. En octubre de 1848 su madre le escribió una carta resignada. Engels estaba en Ginebra en aquel momento, con gran necesidad de dinero. Su padre le apoyó a regañadientes con una suma elevada, furioso por los errores de su hijo que lo avergonzaban (y también a su empresa). Su madre estaba muy angustiada. Su hijo sostenía opiniones horribles y le iba muy mal. Lo peor de todo era que se había enterado por su marido, que había estado en Colonia, que «tus buenos amigos, Marx, etc., están todos en paz y tranquilos en Colonia, escribiendo la *Neue Rheinische*

Zeitung … y que ahora no quieren que vuelvas para ayudarles». «En mi honesta opinión –decía la Sra. Engels–, eran todos ellos unos villanos que se aprovechaban de ti mientras podían hacer uso de tu dinero, para luego olvidarse de ti y si te he visto no me acuerdo».

Engels debió de responder que aquello era un error, que Marx y los demás le apoyaban incondicionalmente, y que se encontraba en Ginebra por cuenta del periódico (todas las cartas de Engels a casa se han perdido, muy probablemente destruidas para que sus transgresiones no fueran conocidas por la posteridad). Su madre respondió que si era como afirmaba su hijo, ella querría por el contrario expresar su agradecimiento a Marx [67] .

Las cosas se pusieron aún peor, evidentemente, en las últimas fases de la revolución; Engels se preparó para organizar batallas callejeras en su propia ciudad. No se conservan cartas que puedan describir la consternación de sus padres; por otro lado, han quedado en la memoria gran variedad de anécdotas, una de las cuales es el encuentro entre padre e hijo a ambos lados de las barricadas. No es muy probable que fuera cierto, pero incluso sin esta historia el drama sigue siendo bastante real. El viejo Engels formaba parte de esa clase dominante del área de Wuppertal que ordenó al joven Friedrich Engels abandonar inmediatamente la ciudad.

Marx no experimentó ningún drama familiar similar. Su padre había muerto hacía bastante tiempo, y no parece que su madre se preocupara mucho por su actividad política.

Marx escribía sobre todo en relación con temas de actualidad. Pero de vez en cuando, al menos, ilustraba a sus lectores sobre las relaciones más allá y por debajo de la corriente de los violentos sucesos. Entre toda aquella corriente de noticias hizo imprimir partes de una conferencia titulada «Trabajo asalariado y capital» que había pronunciado en 1847 para la Asociación de Trabajadores Alemanes en Bruselas. El informe sería tan elemental que todos los trabajadores podrían entenderlo, prometió.

De hecho, se mantuvo alejado de los términos y referencias que requerían un amplio conocimiento previo. Los fundamentos estaban tomados más o menos directamente de las páginas introductorias de los *Manuscritos,* pero ahora enfatizaba cómo la competencia entre las empresas impulsaba la introducción de maquinaria más eficaz y de una mayor división del trabajo. La consecuencia era que el capital crecía y que la competencia entre los trabajadores por las oportunidades de empleo se endurecía.

Marx enfatizó que no sólo el capital y las condiciones de trabajo, sino también las propias necesidades, están determinadas por la sociedad en la que vivimos. Lo que se produce debe venderse, y con más productos y más novedosos, los hábitos de la gente también cambian. Si se construye un palacio entre casas normales, las casas de su alrededor de repente parecen cabañas. Marx quería decir con esto que la nueva y magnífica casa despierta deseos de residencias mayores entre los que hasta hace poco estaban satisfechos. Pero no completa esta línea de argumentación.

Lo principal para él, tal como lo había reflejado en los *Manuscritos* y como había sido para Adam Smith y David Ricardo, era que la competencia siempre hace bajar los salarios. Todo el tiempo se están creando nuevas máquinas. El capitalista que se adelanta con un equipo más eficiente obtiene satisfacción temporal de ello, hasta que sus competidores lo alcanzan, y la feroz carrera de codazos continúa.

Marx también ofrece una imagen deprimente del trabajo industrial a una audiencia compuesta principalmente por oficiales artesanos temerosos de verse obligados a trabajar en las fábricas. La destreza y experiencia en el trabajo significa cada vez menos, decía, y la competencia por los trabajos más desagradables es la más intensa [68] .

La serie concluye con un «continuará», pero esa secuela nunca llegó, y probablemente nunca se puso a escribirla. Tampoco sabemos nada sobre la relación entre la serie de artículos en *Neue Rheinische Zeitung* y la conferencia que pronunció en Bruselas sobre «Trabajo asalariado y capital». El texto se publicó más tarde por separado varias veces, en particular en 1891 con un largo prefacio de Engels. Como estaba destinado a una audiencia poco formada, se utilizaba regularmente con fines de propaganda. Engels anunció, con cierto grado de orgullo, que de la edición de 1891 se habían impreso 10.000 ejemplares [69] .

No obstante, el texto contradice en varios puntos las conclusiones a las que llegó Marx más adelante. La tesis de que los salarios de los trabajadores debían disminuir siempre fue gradualmente abandonada, y evitó la distinción entre trabajo abstracto y trabajo concreto, probablemente por razones pedagógicas. Todavía no había llegado a la teoría del plusvalor. «Trabajo asalariado y capital» proporciona un simple resumen del punto de vista de Marx en 1849, pero todavía está muy lejos de lo que elaboró cuando nuevamente se dedicó al tema económico, después de los años revolucionarios.

Retiros

Cuando cerró la *Neue Rheinische Zeitung,* Marx y Engels se trasladaron a Baden y Pfalz. Los revolucionarios todavía mantenían allí cierta resistencia. El belicoso Engels entró sin miedo en las batallas, mientras que Marx se mantuvo en segunda línea.

Al final, aquella lucha resultó estéril. A principios de junio Marx volvió solo a París, donde se había encendido una nueva esperanza de continuar la revolución, enviando a su familia a vivir, con la madre de Jenny, a Tréveris. Jenny estaba llena de temor por el destino de Karl, que se intensificó cuando le llegó la noticia de que un intento de rebelión había sido sofocado el 13 de junio. Y como si aquello no fuera suficiente, una epidemia de cólera golpeó la ciudad (una epidemia que también se desató en las ciudades alemanas; en Colonia condujo prematuramente a Andreas Gottschalk, el médico del gobierno y revolucionario, a la tumba). El temor que Jenny expresó en una carta a Lina Schöler, una amiga de la familia y maestra en Colonia, es comprensible. Hasta entonces, su «querido Karl» había escapado a todos los peligros, y pese a los problemas acumulados estaba siempre lleno de buenos ánimos y esperanza. ¿Pero qué podría haberle sucedido durante los días de violencia y epidemia en París? El 29 de junio, fecha de la carta, su suerte aún era desconocida en Tréveris.

La incertidumbre pronto se desvanecería; Karl estaba sano y salvo, y también quería que su familia viajara a París. Jenny no tardó en cumplir sus deseos. En una nueva carta a Schöler, le dijo que ella y los niños habían llegado «alegres, sanos y salvos». París era de nuevo una metrópolis brillante, los carruajes con lacayos relucientes rodaban nuevamente por las calles y los niños nunca se hartaban de todo el esplendor que los rodeaba [70] .

Unos días después Jenny recibió una carta de Engels, quien se había refugiado en la ciudad suiza de Vevey. Le contaba en detalle sus hazañas militares, y también elogiaba la valentía de sus camaradas, que en ocasiones llegó a ser imprudente, pero estaba muy preocupado por cómo le había ido a Karl. Había rumores de que había sido encarcelado en París.

El propio Karl pudo tranquilizar por carta a su amigo. Tenía a toda su familia con él, pero el gobierno francés quería desterrarlo a los pantanos de Morbihan, en Bretaña, un distrito donde abundaban la malaria y otras

plagas. Había apelado la decisión y estaba esperando una conclusión. Si Jenny no estuviera embarazada, con gusto habría dejado París.

Como siempre, estaba febrilmente activo a pesar de su situación precaria. Estaba buscando oportunidades para publicar panfletos en Alemania, entre ellos uno con su propio texto sobre el trabajo asalariado y el capital, que sólo se había impreso parcialmente en la *Neue Rheinische Zeitung.* En la misma carta mostraba un optimismo paradójico. «Por muy fatal que parezca nuestra relación personal en este momento, todavía estoy entre los satisfechos», escribió. «Las cosas se están desarrollando muy bien, y el Waterloo que experimentó la democracia oficial debe ser considerado como una victoria. Los gobiernos, gracias a Dios, se están encargando de la tarea de descargar nuestra venganza sobre la burguesía y de castigarla».

También restaba importancia a la derrota en un artículo en el periódico *Der Volksfreund* [El amigo del pueblo] sobre los dramáticos acontecimientos en París del 13 de junio. Las oportunidades para la izquierda habían sido desperdiciadas por líderes imprudentes demasiado seguros de su victoria. Por otra parte, exponía su propia situación en una carta abierta al diario parisino *La Presse,* en la que declaraba que no había sido el gobierno prusiano, como había informado *La Presse,* el que había cerrado la *Neue Rheinische Zeitung* –carecía de cobertura legal para hacerlo–. Sin embargo, había hecho imposible su publicación al obligar a exiliarse a Marx. Ahora había llegado a París, no como refugiado, sino para recopilar material «para mi trabajo sobre la historia de la economía política, que ya había comenzado yo hace cinco años».

De hecho, su situación en Francia era más incómoda de lo que reconocía aquí. Sin embargo, no estaba deprimido. Pero el 17 de agosto de 1849 escribió una larga carta a Engels; en el último apartado (escrito en francés) le preguntaba a su amigo qué debían hacer ambos ahora. Necesitaban un nuevo proyecto, le decía, y preguntaba a Engels qué ideas tenía al respecto [71] .

Seis días después llegó la sentencia final: iba a ser desterrado a los distritos bretones asolados por la malaria, lo que equivalía a una condena a muerte, le decía en una nueva carta a Engels. «Así que me voy de Francia»; no tenía pasaporte para viajar a Suiza, «por lo que debo irme a Londres». Engels también debía partir para allí de inmediato, insistía. En Suiza no podía hacer nada, y los prusianos tenían una doble razón para asesinarlo. En Londres estaría a salvo.

Y aún más triunfante: «Además, en Londres tengo posibilidades de encargarme de un periódico alemán». Concluye con un ruego: «Confío en que no me dejes en la estacada».

Engels respondió positivamente. En una carta a George Julian Harney –el cartista del que ya hemos hablado– le anunció que se iba de Ginebra a bordo de la goleta *Cornish Diamond* y que contaba con estar en Londres a mediados de noviembre [72] .

Los años que siguieron en Londres fueron los más duros y difíciles para la familia Marx. Ahora nos ocuparemos de ellos; pero antes debemos ofrecer un resumen de los años de revolución.

Con las palabras como armas

En Bruselas había desarrollado Marx una especie de agresividad triste. Los contactos con sus compañeros de Londres le aliviaron el ánimo. Las mejores páginas del *Manifiesto Comunista,* que, en su versión final, son obra sólo suya, respiran una energía magnífica y se deleitan en el lenguaje; nunca se ha plasmado mejor la dinámica del capitalismo.

Sin embargo, el *Manifiesto* no contiene nada nuevo con respecto a su visión de la historia y la sociedad. La relación del autor con las diversas tendencias radicales de la época tampoco cambia, ni lo hace la estrategia pensada para las conmociones futuras. Lo que distingue al *Manifiesto* del folleto polémico contra Proudhon es la fuerza lingüística y el discurso popular directo e inspirado. Lo único que podría sorprender a una persona que se dejara hipnotizar por la etiqueta «socialismo utópico» es el aprecio que mostraba por Fourier y Saint-Simon: sus días habían quedado atrás, sin duda, pero fueron los pioneros de un meticuloso análisis crítico de la sociedad.

Los tiempos verbales aparecen conscientemente duplicados. Nos está hablando del presente, pero también de un futuro en el que el capitalismo se ha desarrollado aún más, en el que la proletarización de un número creciente de grupos sociales se ha profundizado aún más y en los que la lucha de clases se ha agudizado. Los oficiales artesanos que constituían la mayoría de los inmediatamente aludidos por el mensaje del *Manifiesto* no

sólo podían reconocer su situación allí, sino que también veían cómo su trayectoria conducía inexorablemente al trabajo industrial, siempre que no lo impidiera una revolución. Los médicos, maestros y otros grupos de intelectuales también se iban dando cuenta de que su futuro era oscuro, y de que debían ponerse de parte del comunismo. Hasta los capitalistas con menos éxito en la competencia cada vez más intensa con otros capitalistas acabarían proletarizados. ¡Mejor, entonces, anticiparse a los acontecimientos!

Es fácil inferir cierto determinismo histórico de esas afirmaciones. El desarrollo está predeterminado, y se mueve inexorablemente hacia la revolución y una nueva sociedad sin clases.

Pero esta conclusión –a la que se veían llevados fácilmente los lectores de Marx– es apresurada. Primero, conviene recordar el principio que Marx y Engels desarrollaron en *La ideología alemana* y que luego repitieron muchas veces; en concreto, que las pautas generales para el estudio de la sociedad no se deben usar como un diagrama para ordenar la historia. Lo que realmente sucede deriva de un enjambre de detalles que no están en una hoja de ruta. Este principio también se aplica, por supuesto, al presente y al futuro.

Segundo, el *Manifiesto* es propaganda destinada a convencer al lector y a animarlo a la acción. En textos de ese tipo no es posible introducir disquisiciones o enredarse en argumentos históricos y filosóficos. El *Manifiesto* cumple los requisitos que se aplican a todos los programas de partido. El texto ofrece una descripción resumida del desarrollo social y una serie de evaluaciones de lo que implicaría una vida más adecuada para los seres humanos. Para los convencidos por la argumentación, queda abierto el camino a las propuestas finales de acción. En el *Manifiesto,* estas se resumen en la exhortación de los párrafos finales: «Proletarios de todos los países…». Este es el mensaje más importante de la obra. La tesis de que los proletarios del mañana serán muchos más que los de hoy amplía el círculo de los aludidos directamente.

El *Manifiesto* se iba a convertir gradualmente en la puerta de entrada más importante al mundo de las ideas de Marx. Esto fue de gran importancia para su difusión, pero también para su simplificación y vulgarización. Para los lectores del *Manifiesto,* el desarrollo parecía obligado por el destino y sus últimas palabras eran percibidas menos como un llamamiento a la acción que como una promesa que se cumpliría por sí sola.

Cuando se publicó aquel pequeño folleto, terminó eclipsado por las revoluciones que estallaron casi al mismo tiempo. Marx no lo lamentó. Todo lo contrario; los dramáticos acontecimientos lo llenaron de ganas de acción, poniéndolo en buena disposición para el combate. Era como si la vida que se había visto obligado a abandonar pocos años atrás se le hubiera abierto de nuevo para él. Primero, consiguió regresar a París, la ciudad que tanto añoraba; luego dio otros pasos hacia su pasado y tuvo la oportunidad de dirigir nuevamente un periódico en Colonia. Resultó de nuevo que podía ser brillantemente productivo cuando escribía piezas cortas. La sucesión de artículos periodísticos que produjo durante ese breve periodo como editor en jefe de la *Neue Rheinische Zeitung* es impresionante, y, pese a su abundancia, la mayoría son estilísticamente chispeantes y mordazmente venenosos para todos los que detentaban poder.

Dos temas dominaban su periodismo. Uno es el mismo que en la vieja *Rheinische Zeitung:* la libertad de prensa. En aquel entonces desafiaba diariamente la censura; ahora, escribía contra las leyes de prensa y contra casi todas las autoridades.

El otro tema principal se refería a la esperanza, apreciada por muchos, de que el nuevo parlamento alcanzaría un acuerdo justo con el poder regio y su aparato estatal, y abriría así el paso a una monarquía constitucional. Al igual que Engels, Marx fue crítico desde el principio con esa idea. La palabra «dictadura» aparece en el vocabulario de Marx por primera vez aquí, y su contenido es muy claro: el parlamento tenía que asumir todo el poder y dictar las condiciones para el futuro de Alemania. Si el rey y sus ministros tomaban parte en las deliberaciones, pronto se apoderarían de toda la iniciativa.

En esa batalla política Marx se empleó a fondo. Alentó a sus lectores a evadir impuestos y acusó al gobierno de Brandenburg de alta traición. A diferencia de Engels, Marx no era propenso a participar en aventuras militares. Su arma eran las palabras, y las empleó enérgicamente contra sus adversarios. Era una batalla imposible de vencer a largo plazo, pero incluso en la derrota todavía veía oportunidades para futuras victorias. Cuando se vio obligado a abandonar no sólo Alemania sino también Francia, todavía albergaba esperanzas.

Esto puede parecer paradójico. Había confiado en una alianza amplia contra reyes y príncipes, pero la desconfianza de los liberales hacia los comunistas y los socialistas era mayor que hacia las figuras del viejo

régimen. Su decisión no era del todo sorprendente: Marx no ocultó el hecho de que sólo veía tal coalición como una etapa en el camino hacia una toma comunista del poder. Los liberales alemanes abrigaban grandes esperanzas de poder influir sobre el poder regio en beneficio propio. Esas esperanzas se desvanecieron, y la reacción de Marx no fue el desaliento sino una nueva pasión por la lucha. ¡Ahora conocía el verdadero estado de las cosas!

Llevó ese optimismo consigo a Londres. No podía imaginar que Europa había iniciado un giro ideológico completo después de las revoluciones: un giro que no le favorecía, ni a él ni a su programa político.

[1] Heinrich Otto Lüning a Marx, 16 de julio de 1847, MEW III/2, pp. 346-347.

[2] Heinrich Bürgers a Marx, 30 de agosto de 1847, *ibid.,* pp. 351-357, en particular pp. 353-354.

[3] Carta de Schapper a Marx, 6 de junio de 1846, *ibid.,* pp. 219-223.

[4] Friedrich Feuerbach era el hermano menor del más famoso Ludwig, y se distinguió primero como filólogo con traducciones del sánscrito y otras lenguas. Los libros de Ludwig, en particular *Das Wesen des Christentums [La esencia del cristianismo]* (Ludwig Feuerbach, Stuttgart, Reclam, 1994), inspiraron a Friedrich a escribir obras filosóficas en el mismo estilo, en particular *Die Zukunft der Religion [El futuro de la religión]* (Zúrich/Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, 1843). La última edición se publicó en 1847.

[5] La nueva carta de Carl Schapper *et al.* lleva fecha del 17 de julio de 1846, MEW III/2, pp. 250-255. El profesor, que se llamaba Eduard Wilhelm Sievers, no vivía en París; sólo había viajado a Francia e Inglaterra para estudiar sus sistemas educativos. Aparte de eso, era profesor en Gotha, en la provincia alemana de Turingia; era filólogo y filósofo, y un renombrado experto en Shakespeare. En 1848 publicó un artículo revolucionario. No conocemos el nombre del estudiante de Heidelberg, ni más detalles sobre Adolf von Ribbentrop.

[6] Carta de Harney a Marx, 20 de julio de 1846, *ibid.,* pp. 263 y s. Sobre Harney, véase R. Schoyen, *The Chartist Challenge: A Portrait of George Julian Harney* (Londres, Heinemann, 1958).

[7] La autorización de Moll lleva fecha y firma del 20 de enero de 1847, MEGA III/1, p. 327.

[8] Existe mucha documentación sobre las actividades de la Liga de los Justos / Liga Comunista, los congresos de Londres y demás; por ejemplo Herwig Förder, *Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialen* (Berlín, Dietz Verlag, 1970-1984); Bert Andréas, *Gründungsdokumente des Bundes der Kommunisten* (Hamburgo, Hamburg State & University Library, 1969); Jacques Grandjonc, *Statuten des «Communistischen Arbeiter-Bildungs-Vereins» London 1840-1914* (Tréveris, Karl-Marx-Haus, 1979), y Martin Hundt, *Bund der Kommunisten 1836-1852* (Berlín, Akademie Verlag, 1988). Véase también Karl Obermann, *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten 1849 bis 1852* (Berlín, Dietz Verlag, 1955).

[9] Carta de la *Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten* al comité de correspondencia en Bruselas, 18 de octubre de 1847, MEGA III/2, pp. 368 y ss.

[10] Sobre la arrogancia y vanidad de Engels, en cartas de Heinrich Bürgers y Roland Daniels, 11 de agosto de 1846, *ibid.,* pp. 281 y ss.

[11] Este Gustave Oebom se llamaba en realidad Napoleon Berger; en 1838, bajo el pseudónimo de Per Fas, había publicado un panfleto en Estocolmo: *Den röda boken, eller några af dagens frågor* [El Libro Rojo, o algunas de las cuestiones actuales]. El libro fue considerado criminal; Berger fue juzgado y condenado a trabajos forzados, pero huyó de Suecia. Después de errar por Europa –perdiendo un ojo y escapando de una prisión rusa– acabó en Suiza, donde residió diez años antes de

cruzar el Atlántico. En Estados Unidos tuvo gran éxito como periodista. Incluso hay quien se ha preguntado si no fue el primer periodista sueco en Estados Unidos. Sobre Oebom, en la carta al círculo de Bruselas, MEGA III/2, p. 369. Sobre el juicio de Napoleon Berger, véase Bo G. Nilsson, «Om rättegången mot Napoleon Berger pga hans bok *Den röda boken* eller några af dagens frågor, utgiven under pseudonymen Per Fas», *Folkets Historia* 8:4 (Estocolmo, Riksföreningen för folkets historia, 1980), pp. 2-18. Berger/Oebom probablemente eligió el pseudónimo de Per Fas por el lema latino *per fas et nefas* –«por medios legales o ilegales»–. Sobre su periodismo en Estados Unidos, véase Nils William Olsson, «Was Napoleon Berger the First Swedish Journalist in America?», *Swedish-American Historical Quarterly* 3:1 (1952), pp. 19-29. Berger nació en 1812 y murió en 1870.

[12] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Middlesex, Pelican Books, 1968) [en cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (Madrid, Capitán Swing, 2012)] es el gran estudio sobre el desarrollo de la clase obrera en Gran Bretaña. Sobre el deseo de regresar a su lugar de origen, por ejemplo pp. 253 y ss.; sobre los luditas y la nostalgia que expresaban sus acciones, pp. 537-545, pp. 598-649; sobre el artesanado, pp. 259-296. Gareth Stedman Jones ha consagrados estudios de gran interés al movimiento obrero británico; véanse sus ensayos en relación con la obra de E. P. Thompson, sobre el cartismo y los inicios de una cultura obrera en Gareth Stedman Jones, *Language of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983); en cast.: *Lenguajes de clase* (Madrid, Siglo XXI, 1989 y 2014). En su reciente biografía de Marx hay un extenso estudio, aunque no exhaustivo, de sus actividades. Sobre el programa de los cartistas para dar a los obreros industriales la posibilidad de una existencia más segura como pequeños granjeros, véase John K. Walton, *Chartism* (Londres, Routledge, 1999), pp. 30-31. James Philips Kay, *The Moral and Physical Condition of the Working Classes Employed in the Cotton Manufacture in Manchester* (Londres, James Ridgway, 1832).

[13] Marx, «Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte. Gegen Karl Heinzen», *Deutsche-Brüsseler-Zeitung* 28 de octubre-25 de noviembre de 1847 (5 partes), MEW 4, pp. 331-359; CW 6, pp. 312-340.

[14] La conferencia de Marx se publicó traducida al alemán en MEW 4, pp. 444-458, y en inglés en CW 6, pp. 450-465. Sobre la conferencia y su entusiasta recepcion, véase Bert Andréas, *Association Démocratique, ayant pour but l'union et la fraternité de tous les peuples: Eine frühe international demokratische vereinigung in Brüssel 1847-48* (Tréveris, Karl-Marx-Haus, 2004).

[15] Adrian Velicu, *Civic Catechisms and Reason in the French Revolution* (Farnham, Ashgate, 2010).

[16] Engels en carta a Marx, 23-24 de noviembre de 1847, MEGA III/2, pp. 121 y s.; CW 38, p. 149.

[17] Las «Grundsätze des Kommunismus» de Engels pueden encontrarse en MEW 4, pp. 361-380; CW 6, pp. 341-357. Sobre la necesidad de un «Manifiesto», según el «Prefacio a la edición alemana de 1872», véase MEW 4, p. 573; CW 23, p. 174.

[18] Prefacio de Engels a la edición alemana de 1883 en MEW 21, p. 3; CW 26, p. 118.

[19] Sobre la posible contribución de Jenny Marx a la redacción del *Manifiesto* , véanse Ulrich Teusch, *Jenny Marx: die rote Baronesse* (Zúrich, Rotpunktverlag, 2011), p. 74 y el facsímil en la sección gráfica (entre las pp. 110 y 111).

[20] Las citas están tomadas del *Manifiesto Comunista* (edición bilingüe) (Madrid, Akal, 2017), pp. 42-43, 50-51, 52-53. En CW 6, pp. 483, 486-487 y 487. En MEW 4, las páginas correspondientes son 461, 464-465 y 465 (la frase «Alles Ständische und Stehende verdampft» se suele ver traducida al castellano como «Todo lo sólido se desvanece [se disuelve] en el aire», siguiendo la versión en inglés, «All that is solid melts into air»).

[21] «Die Mittelstände, der kleine Industrielle…», *ibid.,* pp. 66 y 67 (Akal) y p. 472 (MEW 4).

[22] «Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt», *ibid.,* pp. 50 y 51 (Akal), 465 (MEW 4) y 487 (CW 6).

[23] «Von Zeit zu Zeit siegen die Arbeiter, aber nur vorübergebend», *ibid.,* pp. 64 y 65 (Akal), 471 (MEW 4) y 493 (CW 6).

[24] «Es gibt nur noch Arbeitsinstrumente», *ibid.,* pp. 60 y 61 (Akal), 469 (MEW 4) y 491 (CW 6).

[25] «[D]ie Abschaffung des bürgerlichen Eigentums», *ibid.,* pp. pp. 74 y 75 (Akal), 475 (MEW 4) y 498 (CW 6) respectivamente; «eine gesellschaftliche Macht», *ibid.,* pp. 74 y 75 (Akal), 476 (MEW 4) y 499 (MEW 4).

[26] El *Manifiesto,* sobre la familia, *ibid.,* pp. 80-83 (Akal), 478-479 (MEW 4) y 502 (CW 6).

[27] F. Engels, «Grundsätze des Kommunismus», MEW 4, p. 377; CW 6, p. 354.

[28] «[D]ie nur mit dem gänzlichen Verschwinden des Klassengegensatzes sich vollständig auflösen», *Manifiesto Comunista,* pp. 86 y 87 (Akal), 481 (MEW 4) y 504 (CW 6).

[29] La enumeración de las medidas que tomar tras la revolución, en «Grundsätze des Kommunismus», MEW 4, pp. 373 y s. y CW 6, pp. 350 y s.; en MEW 4, pp. 481 y s. y CW 6, p. 505, respectivamente.

[30] Engels sobre los diversos movimientos socialistas, MEW 4, pp. 377-378; CW 6, pp. 355-356.

[31] III.1.a «El socialismo feudal», *Manifiesto Comunista,* pp. 92-95 (Akal), 482 y ss. (MEW 4) y 507 y s. (CW 6).

[32] III.1.b «El socialismo pequeñoburgués», *ibid.,* pp. 96-99 (Akal), 484 y s. (MEW 4) y 509 y s. (CW 6).

[33] III.1.c «El socialismo alemán o "verdadero"», *ibid.,* pp. 98-104 (Akal), 485-488 (MEW 4) y 510-513 (CW 6).

[34] III.2 «El socialismo conservador, o burgués», *ibid.,* pp. 104-107 (Akal), 488 y s. (MEW 4) y 513 y s. (CW 6).

[35] III.3 «El socialismo utópico-crítico, o comunismo», *ibid.,* pp.108-113 (Akal), 489-492 (MEW 4) y 514-517 (CW 6). Los numerosos intentos de construir pequeñas sociedades utópicas son estudiados en Frank E. Manuel y Fritzie Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge/Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1979). Un informe sobre los experimentos específicamente americanos es Brian J. L. Berry, *America's Utopian Experiments: Communal Havens from Long-Wave Crises* (Hanover y Londres, Dartmouth College, 1992); especialmente interesantes son los experimentos inspirados en las ideas de Fourier (pp. 83-92) y el intento de materializar la Icaria de Cabet, para el que el propio Cabet –después de abandonar Europa, donde era difícil trabajar– era (con el paso del tiempo) un líder cada vez más dictatorial (pp. 107-115). También es de particular interés la variante estadounidense que surgió bajo el nombre de «perfeccionismo», creada por John Humphrey Noyes. Su ideología se llamaba «comunismo bíblico», y la sociedad experimental practicaba la propiedad común y la promiscuidad general bajo el nombre de «matrimonio mixto». Cada miembro tenía que someterse a las críticas de los demás de una manera que recuerda la Revolución Cultural en China; pero el líder máximo estaba exento de ese tipo de ordalía (pp. 92-98).

[36] Las últimas páginas del *Manifiesto,* «Posición de los comunistas ante los diversos partidos de oposición»; en Akal, pp. 114-117; MEW 4, pp. 92 y s.; CW 6, pp. 518 y s.

[37] Sobre las traducciones según Marx y Engels, véase MEW 30, p. 573; CW 23, p. 174.

[38] Por lo que yo sé, las únicas referencias sobre Götrek están en sueco, sobre todo Erik Gamby, *Pär Götrek och 1800-talets svenska arbetarrörelse* (Estocolmo, Tidens förlag, 1978); con respecto a la traducción del *Manifesto,* véanse pp. 200-211. Hesíodo, *Εργα καὶ Ημέραι,* verso 763 [«las palabras nunca mueren del todo cuando mucha gente las pronuncia; en cierto sentido son también divinas»].

[39] Carta de Marx a Engels, 23 de febrero de 1851; CW 38, pp. 295 y s. Sobre la vida y obras de Helen Macfarlane, véase David Black, *Helen Macfarlane: A Feminist, Revolutionary, and Philosopher in Mid-Nineteenth-Century England* (Nueva York, Lexington Books, 2004).

[40] La bibliografía sobre las revoluciones de 1848-1849 es enorme. Actualmente, el mejor estudio de la francesa es probablemente Arnaud Coutant, *1848, quand la République combattait la Démocratie* (París, Éditions Mare et Martin, 2009). Descripciones clásicas son las de Marie

d'Agoult, antes mencionada (Marie d' Agoult, *Histoire de la Révolution de 1848,* París, G. Sandré, 1850-1853), publicada bajo el pseudónimo de Daniel Stern, y Alexis de Tocqueville, *Souvenirs* (París, Gallimard, 1964) [en cast.: *Recuerdos de la Revolución de 1848* (Madrid, Trotta, 2016)]; Marx escribió, como es lógico, sobre el tema. La subsiguiente Revolución de Marzo en varios países alemanes ha sido tratada en obras como Wolfgang J. Mommsen, *1848 – Die ungewollte Revolution* (Fráncfort del Meno, Fischer Taschenbuch, 2000), Helmut Bleiber, Rolf Dlubek y Rolf Schmidt, *Demokratie und Arbeiterbewegung in der deutschen Revolution von 1848/49: Beiträge eines Kolloquiums zum 150. Jahrestag der Revolution von 1848/49 am 6./7. Juni 1998 in Berlin* (Berlín, Gesellschaft – Geschichte – Gegenwart, Band 22, Trafo Verlag, 2000), y Jonathan Sperber, *The European Revolutions: 1848-1851* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005).

[41] Las felicitaciones a París están en «An die Bürger Mitglieder der Provisorischen Regierung der Französischen Republik», MEW 4, pp. 605-06 (trad. del fr.).

[42] El «Breve esbozo de una vida agitada» de Jenny Marx se recoge, junto con otros documentos y correspondencia, en Jenny Marx, *Jenny Marx: Kurze Umrisse eines bewegten Lebens* (Berlín, Dietz Verlag, 1989). El original, preservado en parte, fue donado en 1950 al Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú. Una traducción al inglés, con el título «A Short Sketch of an Eventful Life», se incluye en el volumen *Reminiscences of Marx and Engels* (Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1957), pp. 221 y ss.

[43] Notas de Marx en MEW 4, p. 611, y CW 6, pp. 581-582 y su artículo en *La Réforme,* MEW 4, pp. 536 y ss., y CW 6, pp. 564 y ss.

[44] Sobre Herwegh, véase Michael Krausnick, *Die eiserne Lerche: Georg Herwegh, Dichter und Rebell* (Baden-Baden, Signal-Verlag, 1993).

[45] Marx, Engels y otros, «Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland», MEW 5, pp. 3 y ss.; CW 7, pp. 3-7.

[46] Carta de Weerth a Marx, 12-26 o 27 de marzo de 1848, MEGA III/2, p. 414.

[47] La última biografía de Gottschalk es Klaus Schmidt, *Andreas Gottschalk. Armenarzt und Pionier der Arbeiterbewegung. Jude und Protestant* (Colonia, Greven, 2002); sobre las disputas de Gottschalk con Marx, véanse pp. 118-129.

[48] Sobre la Asamblea Nacional Alemana, véase Wilhelm Ribhegge, *Das Parlament als Nation, die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49* (Düsseldorf, Droste, 1998). El poema satírico dice en alemán:«Dreimal 100 Advokaten – Vaterland, du bist verraten / dreimal 100 Professoren – Vaterland, du bist verloren!».

[49] «Die democratische Partei», MEW 5, pp. 22 y ss.

[50] Marx sobre Camphausen, 3 de junio de 1848, MEW 5, pp. 25-28 y 32 y s.; CW 7, pp. 30-33 y 39 y s., respectivamente. «Sturz des Ministeriums Camphausen», pp. 96 y s. y 107 y s., respectivamente. No se conoce con seguridad al autor del artículo, pero todo apunta a que fue el propio Marx quien lo escribió: hay citas de poemas y una sentencia aforística: *«Herr Camphausen hat die Reaktion gesät im Sinne der großen Bourgeoisie, er hat sie geerntet im Sinne der Feudalpartei».* [Herr Camphausen ha sembrado la reacción en el sentido deseado por la gran burguesía, y la ha cosechado en el sentido deseado por el partido feudal].

[51] El primer artículo sobre Hansemann carece también de firma, pero la cita de Heine apunta a Marx: «Das Kabinett Hansemann», *Neue Rheinische Zeitung,* 24 de junio de 1848, MEW 5, pp. 101 y s.; CW 7, pp. 111 y s. Sobre las leyes de prensa, 20 de julio de 1848, pp. 240 y ss. y 250 y ss., respectivamente.

[52] La cita de *Las bodas de Fígaro* [«Will der Herr Graf ein Tänzchen wagen…»] aparece en el artículo sobre la amenaza de deportar a Schapper: «Das deutsche Reichsbürgerrecht und die preußische Polizei», *ibid.,* pp. 364 y s. y 383 y s., respectivamente.

[53] «Das Ministerium Pfuel», 14 de octubre de 1848, *ibid.,* pp. 422 y 466, respectivamente.

[54] Un matrimonio morganático (del latín *matrimonium morganaticum,* a partir del alemán medieval *morgenga,* «don de la mañana») era una forma que tenían los reyes de regularizar sus

relaciones con sus amantes o de volver a casarse después de enviudar. Marx, «Die Kontrerevolution in Berlin», *Neue Rheinische Zeitung,* 12 de noviembre de 1848, MEW 6, pp. 7-12; CW 8, pp. 14-19.

[55] El artículo llevaba como título «Das Ministerium ist in Anklagezustand versetzt», y aparece reproducido en MEW 6, pp. 21 y s., y en CW 8, pp. 25 y s.

[56] El artículo en el *Preussischer Staats-Anzeiger* fue publicado el 25-26 de noviembre de 1848. La respuesta en la *Neue Rheinische Zeitung* apareció el 30 de noviembre [MEW 6, pp. 81 y s.; CW 8, pp. 106 y s.] con el título «Deutsche Professorengemeinheit». «Ein Erlaß Eichmanns», 19 de noviembre, *ibid.,* pp. 31 y s. y 37 y s., respectivamente.

[57] La Revolución de Marzo como parodia de la francesa en el artículo de Marx «Der Gesetzentwurf über die Aufhebung der Feudallasten» [El proyecto de ley de abolición de las obligaciones feudales], *Neue Rheinische Zeitung,* 30 de julio de 1848, MEW 5, pp. 278 y ss.; CW 7, p. 294.

[58] Marx, «Die Krisis und die Konterrevolution», 12-15 de septiembre de 1848, MEW 5, pp. 398-404, y CW 7, pp. 427-433; la cita, «Jeder provisorische Staatszustand nach einer Revolution erfordert eine Diktatur, und zwar eine energische Diktatur», *ibid.,* pp. 402 y 431, respectivamente.

[59] Sobre la degradación cada vez más profunda de Alemania en «Der Bericht des Frankfurter Ausschusses über die östreichischen Angelegenheiten», 28 de noviembre de 1848, MEW 6, pp. 69-74; CW 8, pp. 88-93.

[60] Marx, «Die Junirevolution», 29 de junio de 1848, MEW 5, pp. 133-137; CW 7, pp. 144-149. Los artículos de Engels sobre los levantamientos de los trabajadores en París, «Der 24.Juni» y «Der 25. Juni», están en MEW 5, pp. 123-132; CW 7, pp. 130-143.

[61] Sobre los encuentros y amistad entre Bakunin y Wagner, véase Richard Wagner, *Mein Leben* (Múnich, Bruckmann, 1911); citado siguiendo a Anthony Masters, *Bakunin: the father of anarchism* (Londres, Sidgwick & Jackson, 1974), pp. 106-107.

[62] Sobre esa detención, véanse los artículos en *Neue Rheinische Zeitung,* 4-5 de julio de 1848, MEW 5, pp. 165-168; CW 7, pp. 176-179 (autoría dudosa).

[63] La defensa de Marx frente a las acusaciones en «Gerichtliche Untersuchung gegen die *Neue Rheinische Zeitung* », 7 de julio de 1848, MEW 5, pp. 175 y ss., CW 7, pp. 186-188; y 11 de julio de 1848, *ibid.,* pp. 198-201 y 208-211, respectivamente. Marx, «Der Staatsprokurator "Hecker" und die *Neue Rheinische Zeitung* », 29 de octubre de 1848, MEW 5, pp. 440-444; CW 7, pp. 485-489. El título conjunto para los escritos de defensa de Marx y Engels era «Der erste Preßprozeß der *Neuen Rheinischen Zeitung* » y fue publicado en el periódico. El alegato de defensa de Marx se reproduce en MEW 6, pp. 223-234, CW 8, pp. 304-317; y el de Engels, *ibid.,* pp. 234-239 y 317-322, respectivamente. Marx, «Der Prozeß gegen den Rheinischen Kreisausschuß der Demokraten», 23 de febrero, *ibid.,* pp. 240-257 y 323-339, respectivamente. Marx sobre las acusaciones contra el periódico, en un artículo sin título [«Die standrechtliche Beseitigung der *Neuen Rheinischen Zeitung* »], 19 de mayo de 1849, *ibid.,* pp. 503-506. En CW 9, p. 473, sólo se reproduce la declaración de que el periódico dejaba de publicarse.

[64] Sobre la celebración de aniversarios en un artículo también sin título [«Der 18. März»], 18 de marzo de 1849, *ibid.,* pp. 362 y 108, respectivamente.

[65] «An die Arbeiter Kölns» [A los trabajadores de Colonia], 19 de mayo de 1849, *ibid.,* pp. 519 y 467, respectivamente.

[66] Engels sobre lo sucedido en Elberfeld en un artículo sin título, 17 de mayo de 1849, MEW 6, pp. 500 y ss.; CW 9, pp. 447 y ss.

[67] La carta de la madre de Engels del 23 de noviembre de 1848 en MEGA III/2, p. 513; y la del 5-6 de diciembre de 1848, *ibid.,* pp. 527 y ss. Sobre anécdotas en relación con la estancia de Engels en Elberfeld, véase Tristram Hunt, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels* (Nueva York, Metropolitan Books, 2009), pp. 171-172 [en cast.: *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels* (Barcelona, Anagrama, 2011)].

[68] Marx, *Lohnarbeit und Kapital* [Trabajo asalariado y capital], *Neue Rheinische Zeitung,* 5-11 de abril de 1849, MEW 6, pp. 397-423; CW 9, pp. 197-228.

[69] Prefacio de Engels a la edición de 1891, reproducido en MEW 22, pp. 202-209; CW 27, pp. 194-201.

[70] Jenny Marx a Lina Schöler, 14 de julio de 1849, MEGA III/3, pp. 28 y s.; Karl Marx añadió las tres últimas líneas.

[71] Marx, «Der 13. Juni», *Der Volksfreund,* 29 de junio de 1849, MEW 6, pp. 527-528; CW 9, pp. 477 y ss. Marx en una carta abierta al editor de *La Presse* en francés, *La Presse, ibid.,* pp. 529 y 480-481, respectivamente. Marx a Engels, 17 de agosto de 1849, MEGA III/3, pp. 40-43; CW 38, pp. 212-213. Sobre la muerte de Gottschalk, víctima de la epidemia de cólera, véase Klaus Schmidt, *Andreas Gottschalk. Armenarzt und Pionier der Arbeiterbewegung. Jude und Protestant* (Colonia, Greven, 2002), pp. 143-148.

[72] Marx a Engels, 23 de agosto de 1849, MEGA III/3, p. 44; CW 38, pp. 212 y s. Engels a George Julian Harney, 5 de octubre de 1849, *ibid.,* pp. 49 y 217, respectivamente.

8

TIEMPOS DIFÍCILES, PÉRDIDAS DIFÍCILES

Cambio ideológico

La juventud de Marx transcurrió a la sombra de la Gran Revolución francesa (1789-1794). La revolución no sólo supuso trastornos políticos, sino que abrió el camino a Napoleón y a la posterior reacción tras la batalla de Waterloo, y nos legó el sistema métrico decimal, con el metro y el kilogramo. La Revolución francesa también sirvió de trasfondo, durante más de medio siglo, de casi todo el pensamiento europeo sobre la sociedad y los ideales políticos, así como de la mayoría de las ideas sobre desarrollo, progreso o degeneración.

Con pocas excepciones, las ideologías políticas de las que hablamos hoy derivan de la Revolución francesa. El conservadurismo es en gran medida heredero del libro *Reflections on the Revolution in France* publicado en 1790 por el filósofo y político irlandés Edmund Burke [1] , y del título del periódico francés *Le Conservateur,* que comenzó a publicarse en 1818, cuyo colaborador más conocido fue el poeta y diplomático francés François-René de Chateaubriand. «Liberal» y «liberalismo» fueron términos que aparecieron como designaciones de una ideología política en España, donde el grupo de *«los liberales»* desempeñó un papel crucial en la redacción de la Constitución de Cádiz en 1812. Su éxito fue breve, pero el término se extendió rápidamente.

El socialismo y el comunismo se convirtieron en ideologías políticas unas décadas más tarde, cuando la Revolución francesa era todavía la referencia histórica más importante. Apenas difería entonces del anarquismo, al que Pierre-Joseph Proudhon dio nombre en 1840, y que tomó sus colores de lo que sucedió en 1789 y en los años posteriores.

La ideología puramente reaccionaria, que quería recrear la sociedad desmantelada a partir de 1789, también pertenece a ese grupo. Los reaccionarios –la gente que quería congelar la historia y volver atrás– se hicieron fuertes en Francia después de la caída de Napoleón; reaparecieron, como es sabido, una y otra vez en periodos posteriores y en otros países, aunque no fuera precisamente con el Estado francés prerrevolucionario con el que estuvieran soñando, sino con algún otro paraíso imaginado del pasado.

Sólo el fascismo y el nazismo son hijos de un periodo posterior: para ser exactos, de finales del siglo XIX y principios del XX, cuando comenzaron a cobrar forma los movimientos de masa nacionalistas. Marx no vivió lo suficiente para ver su primera gran manifestación, que tuvo lugar en Francia en 1889. En aquel momento estaba muy cerca un golpe de Estado encabezado por el general Boulanger, un patético personaje que quería venganza por la derrota en la guerra franco-prusiana de 1870-1871. Aquella ideología sólo surgió plenamente con Mussolini y Hitler.

La Revolución francesa también determinó gran parte del horizonte político de Marx. A través de su padre, Heinrich Marx, había recibido una imagen positiva de lo que significó desde el principio, especialmente para la liberación personal que Heinrich mismo había experimentado. Cuando se despertaron los intereses políticos de Karl, la Revolución francesa fue uno de los asuntos que estudió más intensamente. También ofreció para él el paradigma de futuras revoluciones. Aplicó sus diversas formas –y especialmente sus designaciones partidarias– al curso de los acontecimientos. Marx se inspiró en ella para su idea de las etapas sucesivas que debía seguir la revolución: primero burguesa y política, y luego proletaria y social.

Las revoluciones en Europa durante 1848-1849, a su entender, reproducían y amplificaban los levantamientos que habían tenido lugar sesenta años antes. Europa se había desarrollado, la tecnología había hecho nuevas conquistas, y el industrialismo se iba estableciendo cada vez más firmemente con dos nuevas clases sociales en rápida expansión: los capitalistas y los trabajadores industriales. Cuando, después de 1849, volvió a asentarse en Europa una situación relativamente tranquila, Marx, como muchos otros, pensó que sólo era la calma que precede a la auténtica tormenta.

Pero no era eso lo único que iba a suceder en el futuro inmediato. La política se estabilizó, en Francia se asentó un nuevo reinado y en los países alemanes prevaleció la reacción. Ferdinand von Westphalen, el cuñado de Marx, se convirtió en ministro del Interior en Prusia, y contribuyó a consolidar el orden interno en el país. Consecuente e inflexible, hizo la vida más difícil a cualquiera que tuviera algo que ver con comunistas y socialistas. Los revolucionarios que lograron huir a Londres eran vigilados de cerca por los espías de la policía prusiana, y Von Westphalen trató de persuadir al gobierno británico de que deportara al menos a algunos de ellos. Marx y Engels protestaron en algunos artículos breves en inglés, uno de ellos en *The Spectator,* una revista con una larga tradición conservadora. Repudiaron apasionadamente las acusaciones de que ellos y sus colegas estaban organizando una conspiración contra Federico Guillermo IV. En realidad hubo un atentado contra la vida del rey poco antes, pero el culpable no sólo estaba mentalmente trastornado, sino que además era un hombre de extrema derecha [2] .

Pero baste con eso por el momento. En términos generales, las revoluciones habían terminado en un fiasco. Apenas si en Dinamarca se materializó algo nuevo. El absolutismo real llegó a su fin allí, y el país obtuvo una constitución.

A principios de la década de 1850 Marx estaba mucho más solo en sus afanes revolucionarios que durante la década anterior. El círculo en torno a él había disminuido notablemente. Allí seguía Engels, por supuesto, y Wilhelm Wolff se unió al grupo de Londres en 1851 después de un periodo en Suiza. Joseph Moll, otro de los mejores amigos de Marx, participó, como Engels, en las batallas de Baden. El 28 de junio de 1849 fue asesinado durante una acción en Rosenfels, no lejos de Friburgo. Fue un duro golpe para sus amigos. Carl Schapper, quien había sido de tanta importancia para la posición de Marx en la Liga Comunista, pronto se rebeló abiertamente contra él.

Otros de los más cercanos a Marx terminaron en las prisiones prusianas en 1851 y permanecieron allí durante un año y medio antes de que se pronunciara ninguna sentencia. Su crimen consistió en tratar de mantener sus actividades dentro del *Bund der Kommunisten* aun después de la derrota de la revolución. Los dos que Marx conocía mejor eran los inseparables amigos Heinrich Bürgers y Roland Daniels. Bürgers fue condenado a seis años de reclusión en una fortaleza militar. Cuando fue finalmente liberado

en 1858, había renunciado a sus simpatías por el movimiento obrero; es más, acabó convirtiéndose en un miembro activo del liberal *Deutsche Fortschrittspartei* [Partido Alemán del Progreso] y terminando sus días como parlamentario. Daniels, por su parte, no se recuperó de su estancia en prisión, y murió pocos años después de su puesta en libertad.

Marx escribió un folleto sobre los juicios, con el título *Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln* [«Revelaciones sobre el juicio de los comunistas en Colonia»; MEW 8, pp. 405-470], que fue publicado anónimamente en 1853. La edición alemana, impresa en Suiza, cayó en manos de la policía; la obra disfrutó de cierto éxito en Estados Unidos. En su estilo habitual, Marx se cubría con la toga de un abogado en el juicio, aunque en realidad no estaba autorizado a aparecer ante el tribunal. Mostraba que las acusaciones se basaban en gran medida en documentos falsificados, conceptos erróneos y malas interpretaciones. Se demoraba en una carta sin firmar que se le atribuía. «Nadie que haya leído una sola línea de Marx podría nunca creer que es autor de esa argumentación melodramática», decía. En otros aspectos, descubría varias mentiras de Wilhelm Stieber, el jefe de la «policía política» prusiana; la mayor era que nadie había hecho más favores que él al movimiento democrático prusiano.

Todos los acusados pertenecían, según el fiscal, al «partido de Marx», quien también era considerado un criminal. Aunque sólo sea en eso, los documentos muestran el pavor que la figura de Marx suscitaba ya entonces en Prusia [3] .

No fue sólo el juicio en Colonia lo que mermó el grupo en torno a Marx. Como hemos visto, Georg Weerth, uno de sus amigos más estimados, emigró a Cuba, donde renunció a la agitación política y la escritura. Otro emigrante a América que sí mantuvo su actividad política fue Joseph Weydemeyer. Nacido el mismo año que Marx, había recibido formación militar. No se movió ni un ápice de sus anteriores ideales, pero se estableció como periodista radical en Estados Unidos. Con los años arraigó profundamente en su nueva patria, llegando a participar como teniente coronel en la Guerra de Secesión antes de sucumbir unos años más tarde, durante una de las muchas epidemias de cólera del siglo XIX. Durante toda su vida siguió siendo un corresponsal importante tanto para Jenny como para Karl, aunque la distancia entre Europa y América era difícil de salvar.

El cambio que dejó a Marx aún más solo en sus pensamientos y acciones fue más extenso de lo que sugieren esos nombres. Se refería no sólo al grupo de simpatizantes que murieron, se dieron por vencidos o emigraron a tierras lejanas, sino a cambios ideológicos de una dimensión que pueden compararse con los de la Revolución francesa de 1789 (o los años alrededor de 1980 en nuestra época).

Después de 1789, los choques sociales violentos se convirtieron en un resultado bastante natural del desarrollo social moderno. Era una perspectiva que llenaba a muchos de esperanza, y a otros de miedo o aversión. La Revolución de Julio de 1830 y la Revolución de Febrero de 1848 parecieron confirmar esa tendencia. La última, en particular –anticipada en los pensamientos de muchos y que se extendió por Europa con rapidez–, fortaleció esas convicciones.

Pero la rebelión dio lugar a un resultado opuesto al que pretendían los revolucionarios. En Francia llegó al poder un nuevo emperador, insignificante en comparación con el primero; un hombre preocupado únicamente por su propio poder y honor. En Prusia el rey y su gobierno salieron de la guerra fortalecidos, y lo mismo cabe decir de otros Estados de predominio alemán. La Rusia reaccionaria, con su despótico zar Nicolás I, fortaleció su posición en el continente, y Gran Bretaña, el último refugio en Europa para los revolucionarios, incrementó la vigilancia respecto de sus propias amenazas. En el año revolucionario de 1848 el cartismo experimentó su último gran periodo de crecimiento. Los activistas, cuyo número volvía a aumentar rápidamente, eran optimistas, pero los guardianes del orden estaban sobre aviso y todos los intentos de rebelión eran abortados aun antes de nacer. Además, muchos cartistas dudaban con respecto a las consignas socialistas más francas [4] .

Después de la oleada revolucionaria, el frente contra todo cambio social era más fuerte que nunca, tanto en Gran Bretaña como en toda Europa. Fue un vuelco que no sólo frustró muchas esperanzas; también abrió el camino a una nueva forma de pensar, o más bien trajo a primer plano ideas recientemente reprimidas. Las opiniones sobre el desarrollo social –de hecho, sobre el cambio en general– se transformaron. La convicción de que la mayoría de los procesos requieren rupturas dramáticas aparecía ensombrecida por su opuesta: la idea de continuidad [5] .

Los principales agentes en ese cambio fueron destacados científicos, políticamente activos. El médico, arqueólogo y político alemán Rudolf

Virchow –tres años menor que Marx– fue sin duda el más importante. Fue un médico innovador, uno de los más destacados del siglo XIX. En su caso, el detonador político fue la epidemia de tifus de 1847 en la Alta Silesia, pocos años después del gran levantamiento de los tejedores. Pese a la muerte de 16.000 personas, las autoridades gubernamentales se limitaron a encogerse de hombros. La razón de tantas muertes era obvia, no obstante: pobreza y condiciones higiénicas miserables. Como muchos otros médicos jóvenes, Virchow extrajo la conclusión de que había que cambiar fundamentalmente la sociedad. Celebró la revolución de 1848 y se involucró con entusiasmo en ella. Su principal biógrafo, Constantin Goschler, afirma incluso que estaba cerca del joven Marx. Probablemente se refiera al Marx de los *Manuscritos* más que al Marx que acababa de redactar el *Manifiesto.* En una carta que Goschler cita, Virchow le explica a su padre que él no era comunista, porque el comunismo, en su opinión, era una locura al pretender alcanzar sus objetivos de golpe. Él se consideraba socialista; esperaba de la revolución que implantara un sistema socialista.

Es natural que en la sociedad por la que quería luchar destacaran los aspectos sociales y sanitarios, a cuya consecución siguió aspirando incluso después de la revolución; pero ahora creía en un desarrollo más lento y gradual hacia un orden más justo. Por eso, al igual que Heinrich Bürgers, se incorporó al Partido del Progreso, entró en el parlamento y representó al reformismo nacional en numerosos debates parlamentarios. La figura dominante del bloque conservador, Otto von Bismarck, se convirtió pronto en su principal oponente. En cierta ocasión, el intercambio de opiniones se volvió tan intenso que Bismarck desafió a Virchow a un duelo. Como desafiado, le correspondía a Virchow elegir el arma, y su propuesta hizo que Bismarck reculara inmediatamente: los duelistas debían elegir entre dos salchichas, una de la cuales estaría llena de un veneno mortal.

Enemigos o no, Virchow y Bismarck estaban unidos en la creencia en los procesos evolutivos. Las revoluciones no eran buenas. La idea de continuidad también influyó en las convicciones científicas de Virchow. La patología celular fue su gran aportación a la medicina; se basó en la teoría, relativamente nueva, de que todas las criaturas vivientes estaban formadas por células, y lanzó la teoría de que las enfermedades se originaban en los cambios celulares dañinos, insistiendo cada vez más en ese deterioro gradual en el proceso de una enfermedad. Incluso sus estudios arqueológicos se caracterizaron por ese mismo patrón de pensamiento [6] .

Es particularmente interesante ver qué teorías de la biología evolutiva dominaron en la primera y en la segunda mitad del siglo XIX. La «teoría de catástrofes» gozó de primacía durante mucho tiempo. Sus principales representantes fueron el biólogo francés Georges Cuvier, quien sostenía que los fósiles de especies extintas indicaban catástrofes anteriores que aniquilaron varias formas de vida una y otra vez. Es revelador que Cuvier, en el título de su obra central sobre el tema, hablara de esos cambios como *révolutions*. Esa palabra, como ya hemos visto, designaba ciclos que se repetían constantemente, como la órbita de los planetas en torno al Sol, según Copérnico, pero desde mediados del siglo XVIII se le había dado un contenido completamente diferente, a saber, el que utilizamos ahora. Marx pertenecía a una generación que también había comenzado a hablar de revoluciones sociales, y había comenzado a utilizarse la expresión «revolución industrial» [7] .

A mediados del siglo XIX la idea de las revoluciones se vio desplazada cada vez más por su opuesta, la idea de procesos lentos y continuos. Charles Darwin y *El origen de las especies* (1859) se convirtieron en el símbolo de este desplazamiento ideológico. Según él, las especies cambiaban paso a paso mediante un proceso de selección natural y sexual. Una de las bases de su teoría fue el trabajo geológico de Charles Lyell, según el cual las mismas fuerzas habían actuado en la superficie de la Tierra a lo largo de toda su historia. Lyell presentó este «uniformismo» en su libro *Principles of Geology* de 1830, pero fue la obra de Darwin la que dio a conocer a un público más amplio esa línea de pensamiento.

Darwin también buscó apoyo para su tesis en el clérigo y economista Thomas Robert Malthus, cuya teoría de la población se volvió crucial para la convicción de Darwin de que cada especie producía una cantidad tan grande de descendientes que no todos podrían sobrevivir. Es un detalle interesante que la primera edición de la obra de Malthus de 1798, *An Essay on the Principle of Population,* fuera un panfleto polémico contra el «padre del anarquismo», el inglés William Godwin, por un lado, y, por otro, contra uno de los portavoces más brillantes de la Revolución francesa, Jean Antoine de Condorcet. Ambos eran partidarios de las transformaciones violentas. Malthus, por el contrario, insistía en la continuidad. El desarrollo de una población siempre se mantendría de una manera tal que la parte peor alimentada perecería; nunca habría suficiente comida para todos los nacidos.

Darwin generalizó una teoría demográfica para aplicarla a todos los seres vivientes. Él mismo era extremadamente reacio a sacar ninguna conclusión sobre la gente y su mundo a partir de su tesis sobre la selección natural; pero la teoría social brindó un importante apoyo a su argumentación [8] .

Los cambios ideológicos en torno a 1850 no significaron, por supuesto, que formas de pensar que hasta hacía poco eran dominantes desaparecieran, ni que una forma opuesta de pensar que hasta entonces no había tenido paladines apareciera como vencedora incuestionable. Nuestros ejemplos muestran que ya había habido modelos de continuidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y que la idea de conmociones drásticas no desapareció después del fracaso de las revoluciones de 1848-1849. Más bien parece que un tipo de pensamiento predominara durante una época y que el contrario tuviera que reunir cada vez más argumentos para hacerle frente.

Hoy día se dice a menudo que un discurso ha sido reemplazado por otro. Por mi parte, prefiero hablar de cambios ideológicos. Que una nueva forma de pensar se haga dominante es el resultado del fracaso de anteriores revoluciones; pero, al mismo tiempo, la interacción entre varios cursos de acontecimientos es extremadamente sutil y complicada. No hay conexión directa entre lo que sucedió en París, Berlín y Viena en 1848 y 1849, y la enorme respuesta a *El origen de las especies* de Darwin una década después. El propio Darwin no se sintió significativamente influido, en cualquier caso. Por otra parte, el público respondió a los acontecimientos decisivos del periodo. Las expectativas sobre el futuro habían cambiado. Se hizo más fácil pensar en procesos de desarrollo largos y continuos que en cambios sociales drásticos. Incluso cambió, como resultado, la visión de la naturaleza de la gente común. Lo mismo sucedió en Gran Bretaña, donde una poderosa esperanza –o espantosa perspectiva– durante la década de 1840 fue que los cartistas pudieran tomar el poder.

Marx luchó enérgicamente contra esos giros en el pensamiento dominante, pero tampoco podía dejar de verse influido por ellos. Por otra parte, durante la década de 1850 experimentó un periodo difícil –horrible, de hecho– en su vida privada. La carga fue sin embargo mayor para Jenny; por eso es natural que, en las siguientes páginas, le dediquemos más atención que a su marido.

Pobreza y muerte

Jenny von Westphalen nació baronesa, pero como Jenny Marx vivió una vida de pobreza, a veces bordeando la pura miseria. Los peores años fueron los primeros en Londres, y no se produjo una mejora real en la situación hasta 1864, cuando toda la familia se mudó a su propia casa, bastante espaciosa. Hasta entonces, eso había estado mucho más allá de lo posible. Pero ese cambio no significó que sus problemas financieros se hubieran terminado. Karl vivía por encima de sus medios desde que era estudiante y siguió haciéndolo durante toda su vida, incluso cuando la edad comenzó a pesarle. Pero desde mediados de la década de 1860 sus problemas de dinero subieron de nivel, por así decir. Ya no se trataba de pan y patatas, sino de vestidos para sus hijas.

Además, pocos podían igualar a Jenny en generosidad y hospitalidad. En 1849, después de la derrota, los refugiados alemanes acudieron en tropel a Londres. Muchos eran tan pobres como la familia Marx; a otros les iba aún peor. Uno de los más jóvenes de los que buscaron refugio en Gran Bretaña fue Wilhelm Liebknecht, un estudiante de idiomas que se había convertido en revolucionario y que al final sería uno de los líderes más importantes de la socialdemocracia alemana. Fue rápidamente absorbido por el círculo mágico en torno a Jenny y Karl Marx. Karl sería su modelo político durante toda su vida, y siempre describió a Jenny con gran calidez, admiración y gratitud. Sin la generosidad de esta, difícilmente habría sobrevivido a la pobreza de sus años de refugiado. Ulrich Teusch, quien escribió la mejor y más equilibrada biografía de Jenny, señala que se convirtió en una figura maternal para Wilhelm, quien había perdido a su madre a temprana edad. Las mujeres permanecieron durante mucho tiempo lejos de mí, admitió en su autobiografía. «Y en ella encontré una mujer hermosa, noble y magnánima, que como medio hermana y medio madre, decidió cuidar del combatiente por la libertad que había recalado a orillas del Támesis –escribió–. Ella fue para mí el ideal de mujer, y sigue siéndolo incluso ahora» [9] .

El cuidado de Jenny por el joven Liebknecht es mucho más impresionante si tenemos en cuenta que tenía que luchar diariamente para conseguir comida que llevar a la mesa, aunque por supuesto no estaba sola en esa tarea. Helene Demuth, la modesta criada de la familia, permaneció

inquebrantable a su lado. Ella era la que manejaba los asuntos prácticos, hacía las compras, cocinaba y lavaba, remendaba y arreglaba. Pero Jenny era la que debía mantener bajo control a una legión de acreedores. El panadero, el carnicero, el verdulero y muchos otros seguían llamando, cada vez más persistente y amenazantemente, a la puerta. Era al dueño de la casa –o, más exactamente, de la casucha– al que buscaban, pero a menudo no estaba en casa. Había acabado encontrando el único templo para su adoración: el Museo Británico, donde podía colmar su ansia insaciable de leer. Allí se sentaba, anclado de manera segura durante los periodos en que su familia y él mismo podían presentarse sin sentir demasiada vergüenza en sociedad. Su andrajoso abrigo se convirtió en legendario, y cuando en la década de 1860 se permitió ser fotografiado con un elegante gabán, algunos amigos expresaron su feliz sorpresa [10] .

Pero también trabajaba a menudo en casa, en condiciones intolerables. Jenny hacía todo lo posible para que pudiera seguir su gran obra, la que se convertiría en *El Capital*. En la primavera de 1850 los planes para completar finalmente ese proyecto, en el que ya llevaba ocupado varios años, se habían debilitado de nuevo. Jenny estaba de acuerdo con el plan y lo apoyó con todo corazón. De hecho, tomó parte activa en él, como en todo lo demás que escribía su esposo. Ella no era sólo su secretaria, sino que discutía enfervorecidamente sus textos, en un trabajo que ella percibía como un consuelo durante aquellos duros años. Escribió en sus memorias: «Las horas que pasaba sentada en la pequeña habitación de Karl, haciendo una copia justa de sus textos, estaban entre las más felices de mi vida» [11] .

Los ingresos de Karl siempre fueron demasiado bajos para cubrir los costes del hogar. Durante sus primeros años en Londres, cuando Engels también intentaba mantenerse como escritor independiente, no recibió ayuda ni siquiera de su amigo, cuya propia situación económica también había comenzado a ser precaria. El padre de Engels, el anciano Friedrich, se estaba volviendo cada vez más reacio a ayudar a su hijo descarriado con más dinero. Finalmente, el joven Friedrich tuvo que tomar a disgusto una decisión y se trasladó a Mánchester para trabajar en la compañía familiar, Ermen & Engels. Al principio el padre no tenía fe en la capacidad de su hijo, o más bien en su deseo de hacer un esfuerzo real. Pero se equivocó. El joven Friedrich descubrió desde el principio que su socio Ermen estaba engañando a la familia Engels en su parte legítima de las ganancias de la

empresa. De este modo le demostró a su padre finalmente que podía asumir con eficacia su puesto, que quedó desde entones asegurado [12] .

Pero su salario era relativamente insignificante. Sin embargo, intentó compartirlo con la familia Marx. Fue una ayuda importante, de hecho la liberación de la pura miseria. Gradualmente el subsidio se hizo más grande, pero aun así siguió siendo insuficiente, al menos hasta 1864.

Tenemos un testimonio apasionante de lo que Jenny tuvo que soportar en una carta que envió a Engels a principios de 1853. Fue, según escribió, «una tarea odiosa» tener que hablarle de dinero; ya les había ayudado demasiado a menudo. Pero ahora la situación era intolerable. Ella había escrito a muchos de sus conocidos, incluyendo a su suegra y su hermana, sin recibir ninguna respuesta, y ahora sus esperanzas, como otras veces, estaban puestas en Engels. ¿Podría enviarles algo? El panadero amenazaba con suspender la entrega de pan [13] .

Pero Karl tampoco estaba viviendo una vida fácil. Al propio Engels le escribió en septiembre de 1852: «Mi esposa está enferma. La pequeña Jenny está enferma. Lenchen [Demuth] tiene algún tipo de fiebre nerviosa. No puedo llamar a un médico porque no tengo dinero para comprar medicamentos. Durante los últimos 8-10 días he estado alimentando a mi familia únicamente con pan y patatas, pero es dudoso si podré conseguir algo hoy» [14] .

Hay una descripción de testigos oculares del mismo periodo que subraya fuertemente la pobreza en la casa de los Marx. Está escrita por un espía de la policía alemana que se había abierto paso en la casucha en Dean Street (Marx había sido vigilado por espías de la policía desde los primeros años en París). La narración es tan espantosa que es difícil creer su veracidad. Una gruesa capa de polvo se acumulaba sobre los muebles; pañales con los contenidos habituales yacían esparcidos sobre las sillas, y el propio Marx llevaba la ropa interior sin lavar. Es altamente improbable que Helene Demuth hubiera dejado que el polvo se amontonara en los rincones, o que no hubiera lavado ni siquiera la ropa interior más sucia de Marx. ¿Estaba tratando de decir nuestro amigo el espía, con su insolente descripción, que Karl Marx pronto sería un capítulo cerrado y que por tanto no había mucho por lo que preocuparse? [15] . Pero quienes aman las anécdotas sobre la vida de Marx, por supuesto, tienen esa descripción en alta estima.

La pobreza no era el único problema; toda la familia se vio afectada por dolorosas enfermedades. Vivían en un apartamento infecto, en una calle insalubre, la oscura y apestosa Dean Street en el Soho. El hacinamiento empeoró la situación. Seis, siete, y en determinado momento hasta ocho personas vivían en dos habitaciones. El baño estaba ubicado en el patio trasero. Los problemas de higiene eran terribles.

Es comprensible que a Jenny no sólo le afectaran las enfermedades físicas. La situación desesperada la hacía vivir en constante ansiedad, con accesos periódicos de infelicidad profunda. La vida cotidiana era difícil de sobrellevar, y su carga se volvió demasiado pesada. Por eso buscó alivio duradero a su situación, pero no tuvo éxito. Lo comenta en una carta a Karl, escrita en agosto de 1850. El texto trasluce la desesperación, pero también hay ramalazos de humor amargo. Jenny era una escritora de cartas magistral, incluso bajo las circunstancias más severas.

Había viajado para visitar a los familiares de Karl en los Países Bajos, los Philips. El viaje fue terrible, con mareos y otras dificultades, y una vez en su destino sólo encontró a uno de los miembros menos influyentes de la familia, un tal Fritz. Fritz no sabía quién era Jenny, pero una vez informado de ello la abrazó. La conversación que siguió trató sobre revoluciones y comunismo –el tema del día–, y Fritz también alentó a la familia Marx a emigrar a Estados Unidos. Hasta entonces la conversación había sido agradable, pero cuando Jenny le dio cuenta de la razón de su viaje, a saber, el dinero, el tono de Fritz cambió. Se quejó de los malos negocios y de las malas perspectivas financieras. No podía entregar ni un solo centavo a sus familiares.

Jenny se rindió y se dirigió a su jergón para pasar la noche, agotada y envuelta en lágrimas. Todo el viaje había sido en vano. *«Zerrissen»,* hecha jirones, y acosada por un terror mortal, se fue a casa. «¡Ciertamente tú, Karl, habrías tenido mucho más éxito!», exclamó [16] .

Ese último suspiro plantea, por supuesto, por qué no, a la postre, fue Karl quien hizo el viaje. Los Philips eran sus parientes, no de Jenny. ¿Pensó que su encantadora esposa haría más generosos a sus ricos parientes? ¿O sintió que su trabajo periodístico, político y científico lo ataba a Londres? No lo sabemos.

Lo más triste para la familia Marx en Londres no era sólo la pobreza y la enfermedad, sino también la muerte. La familia había crecido justo antes de

mudarse. Además de las hijas mayores, Jennychen y Laura, también había un niño pequeño, Edgar (llamado así por su tío), que había nacido en Bruselas. Había conocido las revoluciones tanto en París como en Colonia en sus pocos años, y ahora era un niño refugiado en los distritos más pobres de Londres. En medio de todo el dolor, él era una fuente constante de alegría, un pequeño humorista y un pícaro. En su triste carta de ruegos a Engels en la primavera de 1853, Jenny escribió cómo su hijo de seis años engañó al panadero que había venido a saldar deudas con Karl. «¿Está el señor Marx en casa?», preguntó el panadero, y el niño respondió rápidamente en el dialecto local: «No, no está arriba». El panadero se fue, y Edgar corrió rápidamente hacia su amado Moro (como todos en la familia, y algunos incluso fuera de ella, llamaban a Karl) y le contó su hazaña.

Cuando Jenny llegó a Londres estaba esperando otro hijo, un niño que nació el 5 de noviembre de 1849, menos de dos meses después del agotador viaje desde París. El 5 de noviembre es un día lleno de acontecimientos en la historia de Inglaterra. El 5 de noviembre de 1605 la conspiración de Guy Fawkes se convirtió en un símbolo, al conocerse el complot para volar al rey Jaime I y a toda la Cámara de los Lores. Fawkes era un católico celoso que deseaba ardientemente que su fe se convirtiera de nuevo en la religión oficial del país, de modo que estaba muy lejos de las ideas de los compañeros de Marx. Pero este se sintió atraído por su espíritu rebelde y llamó a su hijo recién nacido Heinrich Guido –Heinrich por su abuelo, Guido por el nombre que utilizó Guy Fawkes cuando luchó de parte de los españoles en la guerra de Flandes.

El niño recibió el apodo de Föxchen («zorrito» en inglés germanizado) y su padre también le llamaba *Pulververschwörer* («el juramentado de la pólvora»). Pero no gozaba de buena salud; parecía estar constantemente suspendido entre la vida y muerte. Sobre todo, sufría intensas convulsiones. Murió con poco más de un año. Marx estaba desesperado. El único amigo al que podía dirigirse era Engels, que ahora estaba en Mánchester. «Sólo una línea o dos para hacerte saber que nuestro pequeño juramentado de la pólvora, Föxchen, murió a las diez de esta mañana», le escribió en una carta. «Repentinamente, de una de las convulsiones que había tenido a menudo. Pocos minutos antes estaba todavía riendo y bromeando. La cosa pasó inesperadamente. Puedes imaginarte cómo estamos aquí. Tu ausencia en este momento en particular nos hace sentir muy solos». Pidió a Engels que escribiera unas palabras de consuelo para Jenny, cosa que hizo, y por la

que Marx le quedó muy agradecido. Jenny recibió así un pequeño consuelo en aquella terrible situación. Había amamantado al niño a riesgo de su propia vida. Marx exclamaba: «Además de todo, el pensamiento que el pobre niño fue víctima de la miseria burguesa…». Marx estaba convencido de que Heinrich Guido habría sobrevivido si sus padres hubieran tenido suficiente dinero para la atención médica y las medicinas [17] .

En el momento de la muerte de su hijito, Jenny estaba embarazada de nuevo. Su hija Franziska nació el 14 de marzo de 1851. Fue también una niña enfermiza. En la primavera de 1852 sufrió un grave ataque de bronquitis. Jenny escribió en una carta: «Durante tres días, la pobre niña luchó contra la muerte. Sufrió horriblemente. Su cuerpecito, sin vida, permaneció en la pequeña habitación. Todos salimos a la calle, y al caer la noche hicimos nuestras camas en el suelo; nuestros tres hijos yacían junto a nosotros y lloramos por el pequeño ángel que descansaba, frío y blanco como la tiza, cerca de nosotros» [18] . La escena es espeluznante: la familia unida frente a aquella desgracia sin fondo. Pero no siempre fue así, como veremos pronto.

1852 fue un año horrible, con todo el dolor y los tormentos de la pobreza. Jenny, que había sido educada en la parafernalia de la Navidad alemana, se vio obligada a celebrar la festividad sin la más mínima decoración o regalos para los niños. El año siguiente, al menos, fue mejor a ratos. Al final del año pudieron permitirse algunos regalos y decoración, y ella estaba encantada con los niños y ciertamente con Karl. Parecía brillar un rayo de esperanza en el horizonte. Pero el golpe más duro aún estaba por venir.

En la primavera de 1855 Edgar, de ocho años, cayó gravemente enfermo. Se suponía que Karl debía viajar a Mánchester, pero se quedó en casa, preocupado. Jenny se derrumbó. «Durante la última semana, el estrés emocional ha provocado que mi esposa esté más enferma que nunca», escribió Marx a Engels. «En cuanto a mí, aunque mi corazón está sangrando y mi cabeza arde, debo, por supuesto, mantener mi compostura».

El 6 de abril de 1855 el niño murió en brazos de su padre. Fue un golpe aún más duro que la muerte de los otros dos niños. Un niño de ocho años ya es una personalidad de pleno derecho, y Edgar –apodado *Musch,* «la mosca», o también el Coronel Musch–, era, según todos los testimonios, un niño increíblemente encantador: cariñoso, feliz y con un talento brillante. El duelo por él se hizo difícil de soportar para los miembros sobrevivientes de su familia, sus hermanas y padres. Jenny y Karl, quienes sabían que la vida

en la Europa del siglo XIX era más fácil para los hombres que para las mujeres, habían puesto grandes esperanzas en el pequeño Musch, y ahora estaba muerto.

Jenny escribió en sus memorias que el día de la muerte de Musch fue el más doloroso de su vida. «Él era el amor de mi vida, como lo era para casi todos los que contemplaban su bello y luminoso rostro». También era «el orgullo, la alegría y la esperanza completas de mi querido Karl». El chico había amado a su padre en la misma medida, continuó, y durante su enfermedad siempre quería a «Charley» a su lado. Este último apenas abandonó al niño durante las semanas que duró su sufrimiento. La propia Jenny no pudo soportar el dolor; le resultaba demasiado difícil de aguantar.

Wilhelm Liebknecht fue testigo de la tristeza de Karl en el funeral.

> Lessner, Pfänder, Lochner, Conrad Schramm, el rojo Wolff y yo mismo fuimos juntos, en el mismo vagón que Marx. Él iba sentado allí en silencio, con la cabeza en las manos. Le acaricié la frente: Moro, tienes a tu esposa, tus hijas y a nosotros, ¡y todos pensamos mucho en ti! «No puedes devolverme a mi hijo», gimió, y seguimos en silencio hasta el cementerio de Tottenham Court Road.

Liebknecht también dijo que cuando bajaron el ataúd al suelo, Marx estaba tan abatido que sus amigos temieron que cayera a la fosa junto a él.

Marx expresó sus sentimientos en una carta a Engels: «Yo ya tuve mi parte de mala suerte, pero sólo ahora sé lo que es realmente la infelicidad» [19] .

Pero en el momento de la muerte de Musch, Jenny ya estaba en el comienzo de un nuevo embarazo, y en enero de 1855 dio a luz a una niña, la pequeña Eleanor, «Tussy». Como su hermano, estaba excepcionalmente dotada –era la más brillante de los hijos supervivientes–, pero no tenía el chispeante temperamento de Musch. Su vida estuvo llena de problemas y tristezas, no todos atribuibles a circunstancias externas.

Pero era una niña sana y se convirtió en la más querida de la familia. Era un tanto varonil, dice Jacques Attali, y su propio padre compartía esa opinión. «Mi padre solía decir que yo parecía más un niño que una niña», escribió en una carta. Su padre iba incluso más lejos, diciéndole: «Tussy *soy* yo». Concentró sus esperanzas en ella. No es extraño que dedicara grandes esfuerzos a su educación, especialmente literaria; la ficción –de Esquilo hasta Balzac– en que la inició siempre fue uno de sus intereses predilectos [20] .

Jenny dio a luz a otra hija, pero la niña murió casi inmediatamente después del nacimiento. Las circunstancias que rodearon el suceso fueron tan terribles que Marx no quiso entrar en detalles en una carta a Engels; no eran adecuadas para contarlas [21] .

Jenny y Karl habían perdido cuatro hijos. Sus pérdidas dejarían una marca para el resto de sus vidas. La alegría que pudieron sentir en otros momentos siempre tendría un fondo oscuro, de pena y pérdida.

No es sorprendente que el sueño común de Jenny y Karl de una sociedad mejor y más justa se viera a menudo ensombrecido por todas sus tristezas y problemas personales. Jenny, quien soportaba la carga más pesada, se sentía atrapada periódicamente por lo que en el lenguaje de nuestro tiempo llamaríamos depresión. La realidad le resultaba tan dura que su única reacción era la pasividad. Simplemente había sufrido demasiado. Sus penas también afectaban a su salud física, como lo hicieron los numerosos embarazos. Lo que llama la atención, sin embargo, no es que a veces perdiera el ánimo y la fuerza, sino todo lo que logró a pesar de todas las dificultades.

Algunas de sus cartas a Karl son casi insoportablemente tristes. En junio de 1852, cuando él estaba en Mánchester, ella recordaba todos los horrores que había tenido que soportar, exclamando: «Mi cabeza está a punto de explotar. Durante ocho días he recurrido a todas mis fuerzas, pero ya no puedo más». Y finalmente: «La dama [es decir, ella misma] se está volviendo muy repulsiva, y con razón» [22] .

Aun así, no todo era oscuridad. Incluso durante aquellos años sombríos, la familia salía de excursión los domingos, haciendo valer el buen humor y las bromas, que mucho más tarde alegraban todavía los recuerdos de Wilhelm Liebknecht: «Un domingo en Hampstead Heath fue el mayor gozo para todos nosotros. Los niños hablaron de ello toda la semana, y también los adultos nos regocijamos. El viaje en sí fue una fiesta». Helene, a la que llamaban Lenchen, llevaba del brazo la cesta de pícnic. La atracción principal era un grueso trozo de ternera que había preparado para el voraz grupo. Liebknecht proseguía: «En los páramos salvajes de Hampstead Heath comimos y bebimos hasta hartarnos, y leímos y hablamos de política mientras los niños jugaban y bromeaban». En el camino a casa cantaron canciones patrióticas como *O Strassburg, o Strassburg, du wunderschöne*

Stadt. Y Karl y Jenny recitaron de memoria escenas completas de uno de los dramas de Shakespeare [23] .

Durante esas excursiones se apartaba la tristeza. La familia se permitía estallar de alegría. Tanto Jenny como Karl sabían que aquella pieza de ternera era demasiado cara para ellos, y que al cabo de pocos días tendrían a la puerta al carnicero, medio rogando y medio amenazando. ¿Pero qué importaba eso mientras la fortuna sonreía?

La vida de Jenny durante aquellos años no estuvo marcada únicamente por los problemas y las tristezas, sino también por la alegría, incluso la felicidad.

Lo mismo podría decirse de su marido. Su temperamento era de otro tipo, más colérico y extrovertido. En sus cartas a Engels podía tener intensos arrebatos sobre lo que les habían costado a él y a su esposa las dificultades de su matrimonio. Durante sus años en Bruselas, cuando la felicidad conyugal no se veía interrumpida, se sorprendía por las aventuras eróticas de Engels y su desprecio por el matrimonio; pero durante la década de 1850 podía quejarse sin parar de la variedad de horrores que la vida familiar implicaba cuando sus recursos se agotaban. Podía, por ejemplo, dar una animada descripción de cómo vagaba en vano por Londres con la esperanza de conseguir algo de dinero, perdiendo tiempo y capacidad de trabajo, mientras Jenny, acosada por las constantes preocupaciones, caía en crisis nerviosas [24] . Engels intentaba ayudarles enviándoles dinero y con sus palabras de aliento, pero los problemas sólo remitían temporalmente. La familia Marx pronto se vería de nuevo en una gran tribulación.

Incluso en la década de 1860, cuando su situación financiera había mejorado, Marx podía expresarse dramáticamente sobre los tormentos de la vida familiar, como lo hizo en una carta a Paul Lafargue, su futuro yerno, que ya aspiraba a la mano de Laura en 1866. Marx le escribió que se había sacrificado por la lucha revolucionaria y nunca lo había lamentado; todo lo contrario. Volvería a hacer lo mismo si volviera a nacer otra vez. Sólo habría cambiado algo: nunca se habría casado. Y ahí viene un frase dirigida directamente a Lafargue: «En la medida en que estuviera en mi mano, querría salvar a mi hija de los arrecifes en los que naufragó la vida de su madre» [25] . Ahí no piensa en su propia infelicidad, sino en la de Jenny. El matrimonio había destruido su vida. Sus hijas no merecían la misma suerte.

Su poder al respecto resultó ser muy limitado. Lafargue pronto se convirtió en un yerno apreciado.

Pero la oscuridad en la vida de Marx no era absoluta, ni mucho menos. De repente todo volvía a ser alegría, éxtasis y gran amor. En el verano de 1856, mientras Jenny visitaba a su madre en Tréveris y Karl a Engels en Mánchester, Karl le escribió una carta en la que le decía que la felicidad podía percibirse más claramente durante una breve separación. Las pequeñas cosas de la vida cotidiana se difuminaban, y la gente podía ver lo que realmente tenía. Destacaban las verdaderas y enormes proporciones del amor. Karl le decía a Jenny cómo besaba su retrato con la misma pasión que los creyentes piadosos besaban sus iconos. Su retrato no le hacía justicia, por supuesto: «tu querido, adorable, "dolce" semblante no se refleja ahí. ¡Pero aun así resplandece!» [26] .

En otra carta muy citada de 1863, era Karl quien se encontraba en el lugar de nacimiento de ambos. Su madre finalmente había fallecido, y él podía recoger la herencia que había estado anhelando, por lo que tenía motivos para sentir cierto optimismo ante el futuro financiero de la familia. Pero esa no podía ser la única razón para su arrebato de alegría por el hecho de que Jenny fuera su mujer. Todos los días, le decía en una carta, se acercaba a la casa en Römerstrasse porque «me recuerda los días más felices de mi juventud y albergó a mi mayor tesoro». Estaba encantado de que la gente le preguntara a izquierda y derecha cómo le iba a la mujer que había sido «la chica más hermosa de Tréveris», y se preguntaba si alguien podría experimentar algo más agradable que la idea de que la más hermosa del baile fuera ahora su amada [27] .

Karl y Jenny también podían ser extraordinariamente felices juntos. Su hija menor, Eleanor, contó cómo sus padres podían estallar en una risa incontrolable hasta que las lágrimas corrían por sus rostros. A veces no era apropiado reírse tan desenfrenadamente, y en esos momentos ni siquiera se atrevían a mirarse, seguros de que una simple mirada provocaría una hilaridad tan incontrolable como inapropiada [28] . Eleanor tendía a idealizar el matrimonio de sus padres, pero no hay razón para dudar de esta imagen tan perfilada de la mutua complacencia.

Toda la familia Marx se había acostumbrado a vivir en condiciones financieras difíciles. Cuando la situación se alivió temporalmente, se despertó entre ellos gran alegría. Durante muchos años el cabeza de familia se había visto obligado a usar un abrigo raído. Finalmente consiguió dinero

suficiente para comprar un abrigo nuevo y elegante, y aprovechó la oportunidad para ser fotografiado. Sus hijas mayores, Jennychen y Laura, lo festejaron con gran entusiasmo y elogiaron su apariencia sobria y elegante [29] .

Está claro que el matrimonio y la vida familiar de Jenny y Karl contenían tanta felicidad como tristeza, luz radiante y sombría oscuridad. Por encima de todo, se caracterizó de principio a fin por una intensidad única de sentimiento.

Hasta ahora, casi todo parecía obvio y claro. Pero hubo un asunto adicional donde lo esencial permanece oculto en la oscuridad; algo importante, y para las normas sociales de la época, extremadamente vergonzoso.

En junio de 1851 Lenchen Demuth, la indispensable ama de llaves, dio a luz a un niño fuerte y sano, al que llamaron Frederick o Freddy, variante inglesa de Friedrich, y a todos, incluidos los hijos de Jenny y Karl, se les dijo que era hijo de Engels, todavía un hombre conocido por su relajada vida amorosa, cuya imagen no quedaría dañada por un asunto así. Pero las informaciones disponibles apuntan en general a que su verdadero padre era Karl Marx.

Hay un claro testimonio que lo indica: una carta de Louise Freyberger, una socialdemócrata austriaca que había estado casada con Karl Kautsky, el mayor ideólogo del marxismo después de Engels. Louise se había casado de nuevo, y junto con su marido mantuvo la casa de Engels durante sus últimos años. Freyberger contó en una carta que Engels, en su lecho de muerte, consiguió convencer a Eleanor de que el padre de Freddy Demuth era Marx, y no él.

Cierto es que se pueden objetar detalles de la carta. Lo que se ha conservado es una copia mecanografiada hecha un año después, que da al texto cierto anonimato protegido, y su contenido se puede leer como parte de la campaña de odio y calumnias contra Marx que se había desarrollado con mayor o menor vehemencia desde la década de 1840, y que continúa hasta hoy. El propio Marx mencionó esa campaña en una carta a Engels en agosto de 1851, cuando Freddy sólo tenía un par de meses. En ella no aludía a su propio sufrimiento, sino al de Jenny. Se estaba viniendo abajo por todos los problemas de la vida cotidiana, ¡a los que se sumaba ahora una terrible calumnia!

¿Pero eran realmente los rumores sobre la paternidad de Freddy lo que estaba en cuestión aquí? Por aquellos mismos días Marx escribió un breve texto, no publicado, titulado «Skizzen über die deutsche kleinbürgerliche Emigration in London im Sommer 1851» [Perfiles de la emigración pequeñoburguesa alemana en Londres en el verano de 1851]. Esos emigrantes, escribió, se distinguían por su odio irracional a Marx (obviamente, el texto debía publicarse de forma anónima). Entre sus calumnias, se decía en particular que Marx, cuñado de Ferdinand von Westphalen, el nuevo ministro del Interior prusiano, era un espía encargado de proporcionar información sobre otros emigrantes. Aquel fue seguramente el rumor que lastimó a Jenny tan profundamente; Ferdinand era su medio hermano.

Una prueba algo más sólida de que Marx *también* se estaba refiriendo a los rumores sobre quién era el padre de Freddy es una carta que escribió unos días más tarde, en la que hablaba de un misterio en el que también Engels estaba involucrado, y que había dado a todo el asunto un giro un tanto tragicómico. Justo cuando estaba escribiendo esto, fue interrumpido y se limitó a señalar que el asunto podía esperar hasta que él mismo se pudiera acercar a Mánchester y ocuparse en persona.

Si las insinuaciones se referían realmente a la cuestión de la paternidad de Freddy, y si Engels estaba al tanto de los pensamientos de Marx, tal declaración habría parecido cómica, incluso ridícula. Pero Engels no se traicionó con ninguna indicación de que encontrara ridículo a Marx [30] .

Cabe pues plantear ciertas dudas sobre la suposición de que los rumores eran ciertos, aunque sean bastante débiles, y Louise Freyberger no fuera la única en afirmar la paternidad de Marx. Lo que no es cierto, como a veces se ha dicho, es que Jenny estuviera de viaje en el momento de la concepción. Tanto ella como Karl, los niños y Lenchen se amontonaban en el pequeño apartamento a finales de agosto y principios de septiembre de 1850. Si Karl era el padre, él y Lenchen debían haberse encontrado en algún otro lugar, ¿pero dónde? ¿O se metió Marx en su cama «a altas horas de la noche», como ha supuesto Sperber? [31] .

Una posible indicación es que después del nacimiento de Franziska, a finales de marzo de 1851 (¡apenas dos meses antes que Freddy!), Jenny no se quedó embarazada durante varios años. Esto podría interpretarse como un castigo por la infidelidad de su marido. ¿Pero no podría su precaria

salud, junto con las miserables finanzas de la familia, ser motivo suficiente para una cautela mutua? [32] .

Un argumento de más peso es que Clara Zetkin, la dirigente socialdemócrata alemana que ideó el Día Internacional de la Mujer, afirmaba que su amiga Eleanor Marx llamaba a Freddy hermanastro. Otros documentos indican que varios líderes socialdemócratas estaban al tanto del asunto, como posiblemente el propio Freddy Demuth. ¿O fueron víctimas también él y los demás de los chismorreos que asediaban a Karl y Jenny desde comienzos de la década de 1850? [33] .

Pero el argumento más creíble en relación con la paternidad de Karl Marx es la carta que Eleanor Marx escribió a su hermana Laura en 1896, un año después de la muerte de Engels, en la que le decía que Marx había demostrado su grandeza como político y pensador, pero no como ser humano. ¿A qué otra cosa se podía referir, aparte de la paternidad de Freddy mantenida en secreto? ¿Qué otra cosa podría haber cambiado tan fundamentalmente la imagen de su padre? Téngase en cuenta que escribió esa carta poco tiempo después de la muerte de Engels, cuando, según la carta de Freyberger, ella ya debía de estar al tanto del secreto familiar [34] .

Hablando en términos puramente psicológicos, es difícil de entender que Marx pudiera considerar con indiferencia –de forma distante, de hecho– a un chico que podía ser su hijo. Hacia los niños demostrablemente suyos mostró un afecto paternal que era poco habitual en aquellos tiempos. Su relación con su hijo Edgar (Musch) es reveladora. Jennychen era la niña de los ojos de su padre, e incluso Laura fue objeto de su cuidado constante. Su amor por Eleanor era inagotable.

El pequeño Freddy, en cambio, fue puesto inmediatamente bajo la tutela de padres adoptivos. ¿Cómo pudo Marx hacerle eso a su propio hijo? ¿Podría haberse desvinculado totalmente de él, siendo el único varón que no murió de niño, tan sólo para mantener la fachada «honorable» de su familia? ¿Podía negarle a Freddy ese reconocimiento que era tan precioso y querido para él mismo? Es difícil de entender.

¿Y cómo podía permitirlo la madre del niño? Al parecer no tenía otra opción; compartió la suerte de tantas otras criadas de tener que hacer inmensos sacrificios en beneficio de la familia a la que servía. Helene Demuth veía a su hijo a menudo, por supuesto, pero rara vez se le veía a este en casa de Marx.

Puede que Jenny Marx impusiera sus condiciones sobre cómo había que manejar el asunto: Karl tendría que aparentar no tener nada que ver con el chico. La gente creería que el padre era Engels. Sólo ella, Karl y Lenchen (y Engels) sabrían cuál era la realidad de las cosas. Sus propias hijas serían mantenidas al margen, al igual que el mundo a menudo hostil que los rodeaba. Pero la indiferencia que mostró Marx hacia el muchacho no puede ser explicada ni disculpada por ello.

Quien ha proporcionado el relato más minucioso del tema es Rachel Holmes en su magna biografía de Eleanor Marx publicada 2014, reuniendo cuidadosamente las piezas que apuntan a la paternidad de Marx. También dedica una notable atención a Lenchen Demuth, quien no sólo fue quien manejó la última línea de defensa de la familia contra la pura indigencia; era un miembro muy querido y respetado de la familia, una buena amiga de Jenny, un activo reconfortante para las niñas y, sobre todo, una camarada bastante irreverente para el cabeza de familia, con quien jugaba alegremente al ajedrez, ganándole a menudo. Este es un posible antecedente para que la relación entre ellos se hiciera más íntima [35] .

Y sin embargo, Lenchen estaba entre las muchas mujeres de la época (y quizá de todas) que nunca tuvieron espacio para sus propias vidas. Ella continuó sirviendo a los Marx, marido y mujer, mientras vivieron. Cuando ambos murieron, pasó a encargarse de la casa de Engels.

En resumen, cabe decir que en su trato con las mujeres, y especialmente con las más cercanas a él, Marx era hijo de su época; pero eso también significa que, con respecto a la igualdad, era mucho menos avanzado que su amigo Engels, por no hablar de otro contemporáneo: el filósofo y economista liberal John Stuart Mill, autor en 1869 del libro *The Subjection of Women.*

La vida diaria de Karl Marx era a menudo agria y penosa, pero era Jenny Marx quien llevaba la carga más pesada. Al igual que muchas otras mujeres de la época, alumbró muchos hijos, la última criatura cuando tenía más de cuarenta años (una edad que hoy día no tiene por qué implicar ningún riesgo, pero sí en la década de 1850; en realidad todos los partos entonces, independientemente de la edad de la madre, eran potencialmente letales). Era ella la que tenía que afrontar los problemas cotidianos, desde las enfermedades de los niños hasta las llamadas constantes a la puerta de los acreedores, lo que suponía un desasosiego inaguantable. Karl tenía su labor

científica y periodística, y para ella poner sus textos en condición presentable y legible era una de las mayores causas de alegría. Era una estilista brillante, de primera clase, que como muchas otras mujeres de su época tenía que conformarse con la escritura de cartas, donde podía dar rienda suelta a su talento.

Sabemos que aceptó la suerte que solía gravitar sobre las mujeres de su época, solteras o casadas, aunque le disgustara. Defendió valientemente a su prometido contra las críticas de sus familiares. La vida con Karl se volvió más dura y amarga de lo que nunca podría haber imaginado, pero la soportó con firmeza, en una pugna heroica.

[1] Edmund Burke, *Reflektioner om franska revolutionen* (Estocolmo, Contra, 1982). Orig. en inglés: *Reflections on the Revolution in France, And on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Paris* (Londres, J.Dodsley in Pall Mall, 1790); en cast.: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (Madrid, Alianza, 2016).

[2] Marx/Engels, «The Prussian Refugees», *The Sun,* 15 de junio de 1850; «Prussian Spies in London», *The Spectator,* mismo día; y «To the Editor of *The Globe* », mediados de junio de 1850, MEGA I/10, pp. 343-349; CW 10, pp. 378-386.

[3] Marx, *Enthüllungen über den Kommunisten-Prozeß zu Köln,* MEGA I/11, pp. 363-422; MEW 8, pp. 405-470; CW 11, pp. 395-457. La cita, *ibid.,* pp. 412, 456, y 445, respectivamente.

[4] Sobre el cartismo durante 1848, véanse John Saville, *1848: The British State and the Chartist Movement* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987), pp. 80-101, y John K. Walton, *Chartism* (Londres, Routledge, 1999), pp. 32 y ss.

[5] Sobre el cambio ideológico en torno a 1850, véase Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany* (Dordrecht y Boston, D. Reidel Publishing Company, 1977).

[6] Sobre Virchow, véase Constantin Goschler, *Rudolf Virchow: Mediziner, Anthropologe, Politiker* (Colonia, Böhlau, 2009). Sobre su reacción frente a la epidemia de tifus, pp. 59-64; sobre sus opiniones sobre el comunismo y el socialismo, p. 72; sobre su cercanía a Marx, p. 78. Un buen resumen de los cambios de opinión de Virchow sobre el progreso, las revoluciones y un desarrollo más gradual, pp. 301 y ss., 305 y ss., y *passim.*

[7] Georges Cuvier, *Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements que'elles ont produits dans le règne animal* (París, Dufours, 1825). Sobre Cuvier y el catastrofismo, véase por ejemplo Dorinda Outsam, *Georges Cuvier: Vocation, Science and Authority in Post-Revolutionary France* (Mánchester, Manchester University Press, 1984) y Laurent Goulven, *Paléontologie et évolution en France de 1800 à 1860: Une histoire des idées de Cuvier et Lamarck à Darwin* (París, C.T.H.S., 1987). La gran obra de Copérnico de 1543 llevaba el título *De revolutionibus orbium coelestium* (Sobre las revoluciones de las esferas celestes). Sobre los cambios en el concepto de revolución y los estudios relacionados con esto, véase *supra,* «Reorganización de las ciencias…», cap. 2.

[8] La bibliografía sobre Lyell, Malthus y en particular Darwin es muy vasta. Una biografía de Darwin que resume muy bien todo el problema en cuestión es la de Adrian Desmond y James Moore, *Darwin* (Londres, Penguin Books, 1992). Sobre las críticas de Malthus a Condorcet y Godwin, véase

A. M. C. Waterman, *Revolution, Economics and Religion: Christian Political Economy, 1798-1833* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991).

[9] Los recuerdos biográficos y de vivencias con Marx que escribió Liebknecht se publicaron originalmente en 1896. Véase Wilhelm Liebknecht, *Karl Marx zum Gedächtnis: ein Lebensabriss und Erinnerungen* (Núremberg, Wörlein & Comp., 1896). La versión más completa y críticamente fiable es la traducción al inglés en la edición de William A. Pelz de los principales documentos de Liebknecht: *Wilhelm Liebknecht and German Social Democracy: A Documentary History* (Westport, Greenwood, 1994); sobre el papel de Jenny Marx, pp. 86-87.

[10] Ulrich Teusch, *Jenny Marx: die rote Baronese* (Zúrich, Rotpunktverlag, 2011), pp. 81 y ss.

[11] Las memorias de Jenny fueron publicadas como *Jenny Marx: Kurze Umrisse eines bewegten Lebens* (Berlín, Dietz Verlag, 1989); véase también Hans Magnus Enzensberger (ed.), *Gespräche mit Marx und Engels* (Fráncfort del Meno, Insel Verlag, 1973), I, pp. 241-242 [en cast.: *Conversaciones con Marx y Engels* (Barcelona, Anagrama, 2009)].

[12] Sobre la incorporación de Engels a la firma Ermen & Engels y los éxitos que hicieron que su padre creyera en él, véase Tristram Hunt, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels* (Nueva York, Metropolitan Books, 2009), pp. 187-188.

[13] «[F]urchtbar unangenehm»; carta de Jenny Marx a Engels, 27 de abril de 1853, MEGA III/6, p. 452; CW 39, pp. 581.

[14] «Meine Frau ist krank, Jennychen ist krank, Lenchen hat eine Art Nervenfieber. Den Doktor kann und konnte ich nicht rufen weil ich kein Geld für Medizin habe. Seit 8-10 Tagen habe ich die family mit Brod und Kartoffeln durchgefüttert, von denen es noch fraglich ist, ob ich sie heute auftreiben kann»; carta de Marx a Engels, 8 de septiembre de 1852, MEGA III/6, p. 11; CW 39, p. 181.

[15] Determinadas porciones del informe del espía son reproducidas en muchas biografías, por ejemplo Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment* (Oxford-Londres-Nueva York, Oxford University Press, 1978), pp. 142 y s. [en cast.: *Karl Marx. Su vida y su entorno* (Madrid, Alianza, 2018)]; David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (St Albans, Paladin, 1976), pp. 268 y s. [en cast.: *Karl Marx. Su vida y sus ideas* (Barcelona, Crítica, 1977 y 1983)]. El documento completo se puede leer en Carl Grünberg, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Leipzig, Verlag von C.L. Hirschfeld, 1922), pp. 56 y ss., así como en H. M. Enzensberger (ed.), *Gespräche mit Marx und Engels,* cit., I, pp. 251 y ss.

[16] «Ich glaube Du hättest mehr, viel mehr ausgerichtet», carta de Jenny a Karl en agosto de 1850, MEGA III/3, pp. 621 y ss.

[17] Carta de Marx a Engels sobre la muerte de su hijo, 19 de noviembre de 1850, MEGA III/3, p. 91; MEW 27, p. 143; CW 38, p. 241. La carta de condolencia de Engels a Jenny Marx no se ha conservado, pero sí la de Marx a Engels en la que le agradecía su atención, 23 de noviembre de 1850, MEGA III/3, p. 92; CW 38, p. 242.

[18] Carta de Jenny, citada según U. Teusch, *Jenny Marx,* cit., p. 105. Los recuerdos de Jenny sobre la muerte de Franziska están en J. Marx, *Jenny Marx,* cit.

[19] Marx escribió una serie de cartas a Engels sobre la enfermedad de Edgar, oscilando entre la esperanza y la desesperación: 3, 8, 16 y 30 de marzo de 1855, MEGA III/7, pp. 182, 183, 185, 186 y 187; CW 39, pp. 524-525, 526, 528, 529-530 y 530. La carta en la que le cuenta la muerte de su hijo es del 6 de abril de 1855, *ibid.,* p. 188. En esta última le dice: «Nunca olvidaré lo mucho que tu amistad nos ha ayudado en estos momentos tan horribles». Pocos días después, el 12 de abril, le escribía: «No puedo decirte cuánto echo de menos al niño en cada momento», MEGA III/7, p. 189; CW 39, p. 533. Los recuerdos de Jenny están en J. Marx, *Jenny Marx,* cit., p. 40. Liebknecht sobre la pena de Marx, en W. A. Pelz, *Wilhelm Liebknecht and German Social Democracy,* cit., pp. 117-118.

[20] Jacques Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde* (París, Fayard, 2005), p. 256. Rachel Holmes, *Eleanor Marx: A Life* (Londres, Bloomsbury, 2014), p. 226, siguiendo a Aaron Rosebury, «Eleanor,

Daughter of Karl Marx: Personal Reminiscences», *Monthly Review* 24, n.º 8 (enero de 1973), pp. 45 y s. «Tussy *is* me», R. Holmes, *Eleanor Marx,* cit., p. 357.

[21] La carta a Engels sobre el nacimiento de de su última hija, 8 de julio de 1857, MEW 29, p. 150; CW 40, p. 143.

[22] Carta de Jenny a Karl, 19 de junio de 1852, MEGA III/5, pp. 411 y s. [«Mein Kopf hält nicht mehr zusammen. 8 Tage hab' ich wieder meine Kräfte gesammelt nun kann ich nicht mehr… Die Frau fängt an sehr eklig zu werden und das mit Recht»].

[23] W. A. Pelz, *Wilhelm Liebknecht…,* cit., p. xxx.

[24] Marx a Engels sobre su horrible vida cotidiana; por ejemplo, véase una carta a Engels del 15 de julio de 1858, MEW 29, p. 340; CW 40, p. 328.

[25] Marx a Paul Lafargue, 13 de agosto de 1866, MEW 31, p. 519; CW 42, p. 308.

[26] Karl a Jenny, 21 de junio de 1856, MEGA III/8, pp. 30 y ss.; MEW 29, pp. 532-536; CW 40, pp. 54-57 [«Jedenfalls ist keins dieser schwarzen Madonnenbilder je mehr geküßt und angeäugelt und adoriert worden als Dein Photograph, das zwar nicht schwarz ist, aber sauer, und durchaus Dein liebes, süßes, küßliches, "dolce" Gesicht nicht widerspiegelt»].

[27] Karl a Jenny, 15 de diciembre de 1863, MEGA III/12, pp. 453 y s.; MEW 30, pp. 463; CW 41, p. 499.

[28] Eleanor sobre las risas de sus padres, véase U. Teusch, *Jenny Marx,* cit., p. 142 y s.

[29] Sobre la fotografía de Marx con su nuevo y elegante gabán, véase la carta de Jennychen a Karl a primeros de mayo de 1867, y la de Laura del 8 de mayo de 1867, en Olga Meier, *Die Töchter von Karl Marx: unveröffentliche Briefe* (Hamburgo, Fischer Taschenbuch, 1983), pp. 46 y 51 respectivamente.

[30] Terrell Carver es uno de los expertos que niegan radicalmente que la copia de la carta de Freyberger tenga ningún peso como prueba; véase su «Marx's "illegitimate son" … or Gresham's Law in the world of scholarship» (2005) en el sitio web *Marx Myths and Legends* [marxists.org]. Carver también señala la carta de Marx a Engels del 25 de agosto de 1851 que yo menciono en el texto (MEGA III/4, pp. 187-193; CW 38, pp. 436-443). Entre los calumniadores destacados cabe citar a Arnold Ruge. La otra prueba, más sólida, es la de la carta del 21 de agosto de 1851 (*ibid.,* pp. 195-198 y 445-449, respectivamente). «Skizzen über die deutsche kleinbürgerliche Emigration in London im Sommer 1851» se reproduce en MEGA I/11, pp. 86-92, pero no en CW.

[31] Jonathan Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life* (Nueva York, Liveright, 2013), p. 263. Jacques Attali mantiene que Jenny estaba de viaje en aquel momento; J. Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde,* cit., p. 191, y también R. Holmes, *Eleanor Marx,* cit., p. 161.

[32] Sobre la interrupción de la larga serie de embarazos de Jenny, véase U. Teusch, *Jenny Marx,* cit., p. 166.

[33] Sobre los rumores que corrían entre los dirigentes socialdemócratas en torno al cambio de siglo, véase Rolf Hecker,«Unbekannte Dokumente über Marx' Sohn Frederick Demuth», *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung* 43 (1994), pp. 43-59.

[34] La carta de Eleanor a Laura según R. Holmes, *Eleanor Marx,* cit., pp. xvi y 195 y ss.

[35] R. Holmes, *Eleanor Marx,* cit., en particular pp. 381-402, pero también un retrato general del papel de Lenchen en la familia Marx. En su introducción a un volumen de cartas de las hijas de Marx, Margarete Mitscherlich-Nielsen sitúa a Karl Marx en pie de igualdad con el amante notoriamente infiel de Eleanor Marx, Edward Aveling, en lo que no es una comparación razonable. No tenemos testimonios fiables sobre el trato deparado por Aveling a su mujer y a Eleanor; con respecto a los errores de Karl, por otra parte, es lo único que tenemos. De ese silencio no podemos extraer conclusiones seguras, sino sólo probables, y eso es todo lo que tenemos. Margarete Mitscherlich-Nielsen, *Die Töchter von Karl Marx. Unveröffentliche Briefe* (Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1981). En Japón, donde el interés por la cuestión siempre ha sido grande, se han reunido algunos documentos en favor de la tesis de que Karl Marx era el padre de Frederick Demuth: Izumi Omura, *Karl Marx Is My Father: The Documentation of Frederick Demuth's Parentage* (Tokio, Far

Eastern Booksellers, 2011). La primera gran monografía en la que se aseguraba la paternidad de Marx fue de un autor japonés, Chushichi Tsuzuki, *The Life of Eleanor Marx: A Socialist Tragedy* (Oxford, Clarendon Press, 1967), pp. 243 y s. y *passim.* En la Unión Soviética y en la RDA, donde prevalecía una concepción mojigata del matrimonio y el adulterio, la cuestión de la paternidad de Freddy era una patata caliente. Véase Carl-Erich Vollgraf, «Nochmals zur Kommentierung in der zeiten MEGA: Fallstudien», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung: Neue Folge* (Hamburgo, Argument, 1993), p. 73. Según todas las apariencias, Marx no se vio afectado por la tradición feminista iniciada con Mary Wollstonecraft y su obra de 1792 *A Vindication of the Rights of Woman.* Esa tradición no era desconocida por los cartistas, de los que Marx estuvo cerca en muchas cuestiones y entre los que había numerosas mujeres. Sobre esto, véase Jutta Schwarzkopf, *Women in the Chartist Movement* (Basingstoke, Macmillan, 1991).

9

PERIODISTA EN DOS CONTINENTES

Trabajo, a pesar de todo

La vida cotidiana en los barrios bajos de Londres era dura. Sin embargo, Marx continuó incansablemente sus actividades en muchos frentes. Pocos meses después de su llegada retomó el magno proyecto que lo había ocupado desde 1844 y que sería la columna vertebral de su trabajo hasta su muerte. «Aquí hay asuntos que estudiar» *(Hier muss studiert werden),* exclamaba en una carta a Joseph Weydemeyer el 4 de febrero de 1850 [1] . Pero pasaron varios años antes de que el gran proyecto rindiera algo más que nuevas contribuciones al cúmulo cada vez más abultado de extractos.

También había muchas más cosas que ocupaban a Marx y que exigían más esfuerzos inmediatos que la gran teoría unificada de la sociedad. Una vez más retomó el trabajo de la Liga Comunista y su comité central. Ayudó a organizar los esfuerzos para reasentar a los muchos que escaparon de la represión en los Estados alemanes. Se unió a la «Sociedad Educativa» de Londres, ofreciendo allí sus servicios para dar conferencias tanto sobre teoría económica como sobre las ideas fundamentales del *Manifiesto.*

Hubo intentos de unir a todas las fuerzas radicales de la (por decirlo suavemente) heterogénea comunidad de prófugos que habían quedado varados en Londres. El comité de refugiados se llamaba socialdemócrata porque pretendía ayudar y unir a los que habían participado de forma demostrable en la revolución y ahora necesitaban ayuda. La palabra «socialdemocracia» comenzó a aparecer aquí y allá, y la gente hablaba incluso de «un partido socialdemócrata», aunque pasaría mucho tiempo hasta que ese partido se estableciera como un movimiento de masas. El propósito era, obviamente, incluir no sólo a comunistas organizados, sino también a otras fuerzas radicales [2] .

Como se recordará, durante los años de revolución Marx había tenido la ambición de formar una coalición radical aún más amplia para la que la fe en la democracia constituiría el principio de unidad. Esa fue la línea principal que siguió en la *Neue Rheinische Zeitung;* pero pronto resultó difícil preservar la línea de entendimiento mutuo. Muchos de los que tenían objetivos democráticos creían posible un compromiso con el poder regio. Marx encontraba esa esperanza absurda y abandonó la línea de compromiso. Su periódico cosechó numerosos éxitos al mismo tiempo que estallaban rebeliones populares en varios lugares. Con la derrota de la revolución, comenzó un nuevo intento de poner en pie una coalición más amplia. Pero incluso entonces el frente unido se rompió pronto.

Marx no fue el primero en llamar a la batalla. A finales del otoño de 1849 el médico de la familia Marx, Louis Bauer, participó en la fundación de una *Demokratischer Verein* (Asociación Demócrata) que competía directamente con la Educational Society a la que Marx dedicaba sus energías. Furioso, Marx escribió una carta a Bauer en la que declaraba que el ataque de este último contra los colegas y amigos de Marx hacía imposibles todas las relaciones personales. Marx sólo le pedía una factura por los servicios que Bauer había prestado como médico a él y su familia, después de lo cual esperaba no volver a verlo nunca [3] .

Se mostraba aún más furioso en una carta a otro refugiado en Londres, Eduard von Müller-Tellering, un abogado que había contribuido a la *Neue Rheinische Zeitung* pero nunca había sido partidario de Marx, a pesar de mantener sus escritos en alta estima. No pertenecía al grupo de Marx, pero sentía que estaba «abriendo un nuevo mundo ante nosotros», le escribió en una carta en el otoño de 1849. Pero una vez en Londres se aventuró a criticar a Engels y acusó a Marx en una carta de aspirar al papel de «Dalai Lama democrático y poseedor del futuro». Una carta dirigida a él por Marx parece atestiguar una rabia hirviente. Su letra era incluso más críptica de lo habitual y tachaba una parte de lo escrito con gruesas líneas. Concluía declarando que Von Müller-Tellering había actuado sabiamente al no presentarse en una reunión la noche anterior: «Sabe lo que puede esperar de una confrontación conmigo» [4] .

La pugna pronto se acercaría más al propio Marx. Pero ahora no era una cuestión de liderazgo; se trataba de si los radicales, con los comunistas a la cabeza, responderían de inmediato a la contrarrevolución que ahora triunfaba. En cierto modo era una repetición, aunque a menor escala, de la

guerra directa, pero condenada al fracaso, de Georg Herwegh y otros contra Prusia al principio de la revolución de 1848. Ahora fue August Willich quien se colocó a la cabeza de los insurrectos.

Willich tuvo una vida notable. Habiendo perdido a su padre muy pronto, lo criaron en la casa del famoso teólogo Friedrich Schleiermacher, pero se embarcó en una carrera militar, no teológica, y ascendió a teniente antes de que sus opiniones radicales le imposibilitaran seguir sirviendo en el ejército prusiano. Por otra parte, ocupó un lugar prominente en las batallas revolucionarias, particularmente en Baden. Engels estuvo directamente subordinado a él allí. Como refugiado en Londres, Willich quería proseguir sus aventuras militares. No recibió gran audiencia para sus planes, por lo que decidió ganarse la vida como carpintero; después de varios años, decepcionado con Europa, emigró a Estados Unidos, donde tuvo su gran oportunidad en la Guerra de Secesión; sus hazañas merecieron atención y nuevamente ascendió al rango de general de brigada. Pero también mantenía sus grandes ideas; fue uno de los pioneros del hegelianismo en Norteamérica. Cuando en 1870 regresó brevemente a Prusia, no fue aceptado en el ejército victorioso, y en su lugar defendió su tesis doctoral en filosofía a la edad de sesenta años en la Universidad de Berlín [5] .

Este hombre notable se rebeló contra Marx y Engels en la Liga Comunista; como si eso no fuera suficiente, reclutó junto a sí a Carl Schapper, uno de los colaboradores más importantes de la Liga y ahora entusiasta partidario de las acciones revolucionarias inmediatas. Hubo intensas disputas, y Conrad Schramm, uno de los seguidores más fieles de Marx, desafió incluso a Willich a un duelo. Marx y Engels intentaron impedir el espectáculo, pero fue en vano. Los duelistas partieron hacia Bruselas, donde aquellas ceremonias todavía estaban permitidas. La conclusión era inevitable: Willich era un militar entrenado, su oponente un empresario y profesor privado. Pero Schramm sólo fue levemente herido, ya fuera por suerte o por falta de brío de Willich. Sus amigos se sintieron aliviados. Schramm era conocido por su temperamento excitable. «Él era el Percy Hotspur de nuestro partido», escribió Marx después de su muerte prematura por tuberculosis. Era un comentario típico de Marx; los personajes de Shakespeare (en este caso, de *Enrique IV*) poblaban constantemente su mundo de imágenes.

Pero Marx y Engels también tenían temperamentos vivos y forzaron las expulsiones de Willich y Schramm de la Liga, en contravención de sus

reglamentos [6] . ¿Pero por qué eran ambos tan hostiles ahora a la idea de iniciar una nueva rebelión? La respuesta se transparenta en sus acciones durante 1848-1849. Una vez que estallaba una rebelión de los trabajadores, la apoyaban incondicionalmente; pero consideraban inútil, y fundamentalmente incorrecto, que un grupo dirigente –por muy revolucionario que fuera– intentara iniciar una insurrección. La liberación de los trabajadores debía ser obra de ellos mismos, como decían en el *Manifiesto Comunista.*

Eso queda muy lejos de la idea de Lenin de un partido dirigente que arrastra tras de sí a las masas. No son los revolucionarios profesionales los que comienzan una revolución. Pero, por otro lado, la manera de excluir a los que mantenían opiniones diferentes puede verse como el comienzo de una mala tradición.

La Neue Rheinische Zeitung *como revista mensual*

Era mediante la ilustración, no mediante acciones militares, como Marx y Engels querían influir en la clase obrera. Esta es la razón por la que la prensa se convirtió en un canal tan importante para ambos. Su primer gran proyecto en Londres fue una continuación, en forma de revista mensual, de la *Neue Rheinische Zeitung,* ahora con el subtítulo *Politisch-ökonomische Revue.* Durante casi un año, desde finales del otoño de 1849, ese fue el esfuerzo principal de Marx y Engels. Cuando Marx comenzó el proyecto, no obstante, creía que pronto sería interrumpido por una nueva revolución mayor. «Se producirá una conflagración mundial», escribió confiadamente a Joseph Weydemeyer [7] . Pero esta no tuvo lugar y otras cosas más triviales causaron el cierre de la revista.

La *Neue Rheinische Zeitung* había tenido un éxito brillante en Colonia, particularmente después de que Marx abandonó la idea de una coalición democrática más amplia. Resultó ser mucho más difícil, después de que las armas callaran, despertar un entusiasmo similar entre los lectores potenciales. Además, ahora era una gruesa revista con artículos largos. Marx era consciente de que la nueva *Revue* perdería las oportunidades de

un periódico para comentar los acontecimientos actuales. Se consolaba diciéndose que así, al menos, ganaría profundidad analítica.

Su revista contribuiría a sostener tanto a Marx como a su familia y a Engels. Eso requería un gran número de suscriptores, además de cierta cantidad de ventas individuales.

La diligencia de los editores fue ejemplar. El primer número salió el 6 de marzo y el último el 29 de noviembre. Ambos habían escrito gran parte del contenido [8] .

Pero para el 29 de noviembre Engels ya se había rendido. En Mánchester iba a lograr los ingresos fijos que le mantendrían no sólo a él, sino también en parte a la creciente familia de Marx. Pero aquella decisión significaba una derrota. Durante algunos años él y Marx se habían mantenido hombro con hombro, aunque Marx fuera el líder tanto a sus propios ojos como ante el mundo que los rodeaba. Ahora sus caminos se separaban. Marx escribiría los pesados tomos de su gran obra de teoría social con *El Capital* como centro. Engels se ganaría el pan en la empresa familiar, apoyando económicamente a la familia Marx con lo que quedaba. El tiempo y la energía no requeridos por su trabajo ordinario podrían dedicarlos a la Gran Causa.

La revista no tuvo el éxito que esperaban. Las dificultades surgieron con una lucidez dolorosa en la correspondencia sustancial que dio origen al proyecto. Marx envió una larga serie de cartas, sobre todo a colegas residentes en diversos lugares en los Estados alemanes, pero las respuestas fueron bastante desalentadoras. No había tanto interés como habían esperado. Weydemeyer, todavía en Fráncfort, no tenía nada positivo que aportar, ni siquiera dinero por las ventas. Observó amargamente que hasta los trabajadores de Fráncfort se habían convertido en pequeñoburgueses.

Pero las dificultades no se detuvieron ahí. La distribución era pobre; los suscriptores no recibían a tiempo los números esperados. Finalmente, hasta los editores entregaban tarde sus manuscritos [9] .

En definitiva, fue un proyecto que no dio ni a Marx ni a Engels ingresos ni nuevas influencias entre los alemanes cuyas convicciones revolucionarias podrían fortalecer y profundizar.

Los contenidos de la revista eran considerablemente más sólidos que su influencia, por no hablar de sus finanzas. Tanto Marx como Engels comenzaron resumiendo lo que realmente había sucedido durante las

revoluciones que acababan de acontecer. Engels escribió sobre la lucha por una nueva Constitución, y la primera contribución importante de Marx fue un largo texto sobre las luchas de clase en Francia durante la última revolución: «Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850» *[La lucha de clases en Francia, 1848 a 1850]* es la primera obra –y una de las pocas– en la que Marx proporcionó una imagen de todas las clases sociales en una sociedad de la época, así como de sus batallas mutuas y compromisos. Por eso debemos detenernos un momento ante ese texto, que tiene apenas cien páginas.

Marx comenzaba asegurando que el resultado de la revolución no se debía a los propios revolucionarios, sino al hecho de que el desarrollo de la sociedad no había llegado todavía suficientemente lejos. Pero el resultado tragicómico fue una contrarrevolución. Ahora era cuestión de conocer la verdadera cara de la contrarrevolución con más detalle.

La dueña de la situación después de la Revolución de Julio de 1830 no era toda la burguesía sino sólo una parte de ella: los banqueros, los reyes de la bolsa de valores y otros grupos similares con fortunas rápidamente crecientes –en resumen, lo que se llamó la «aristocracia financiera»–; a diferencia de la antigua aristocracia que pronto quedaría atrás, esa aristocracia financiera estaba formada por las personas que habían prosperado en el «enriquecimiento fabulosamente rápido» de los años en que Guizot y Luis Felipe estaban en el poder.

Un observador de nuestra época, aparentemente tan distante de la Francia de las décadas de 1830 y 1840, se sentiría como en casa. En nuestro mundo son también los banqueros, los reyes de la bolsa de valores y sus semejantes los que tienen el poder supremo en sus manos. Los políticos están a su entera disposición, como lo estaba Guizot, y el mínimo rizo en la superficie de la bolsa de valores suscita su consternación o su deleite. Estamos viviendo en una Monarquía de Julio renovada.

Pero la Monarquía de Julio auténtica cayó en febrero de 1848. El gobierno provisional que se formó en aquel momento era el resultado de un compromiso entre varias clases. La burguesía era la predominante, pero también había pequeños burgueses; incluso a los trabajadores se les permitió formar parte, en un (pequeño) rincón, con Louis Blanc como su representante principal. Pero el entendimiento mutuo no duró mucho, y las diversas perspectivas e intereses sociales eran demasiado dispares; de hecho, incompatibles.

El papel del proletariado industrial en Francia era, como señaló Marx, bastante insignificante. En pocas palabras, la industria no había logrado ir lo suficientemente lejos en su desarrollo. Los trabajadores desaparecieron detrás de toda la pequeña burguesía y de los granjeros, y fueron absorbidos por el discurso general sobre la fraternidad. Bajo aquel viejo eslogan de la Revolución francesa de 1789 (la *fraternité*), todos podrían unirse en una «agradable disociación de los antagonismos de clase», en una «reconciliación sentimental de los intereses de clase», y la gente creyó, en sus sueños, que podía elevarse por encima de la confrontación de clases.

Pero las acciones políticas concretas siempre favorecen a unos y perjudican a otros. El Estado necesitaba dinero, pero un aumento de impuestos afectaba principalmente a los campesinos. Para defenderse contra el descontento, la República creó una «guardia móvil» compuesta por lo que Marx llamaba «lumpenproletariat», esto es, toda suerte de marginales, desde delincuentes profesionales hasta personas con ocupaciones no especificadas. La temperatura subía. Los trabajadores, artesanos y otros, imbuidos del pensamiento radical, se reunieron en el Campo de Marte. Corrió el rumor de que estaban armados y se convocó al ejército regular. Las elecciones generales fueron un éxito para los conservadores y los antagonismos pronto se endurecieron. La burguesía ya no podía tolerar más avances de la izquierda; en la interpretación de Marx, forzaron la rebelión de junio, que terminó en una masacre sangrienta. Marx vio la causa de la derrota de la izquierda en la falta de planificación y liderazgo.

La Revolución de Febrero fue la revolución hermosa, y la Revolución de Junio fue la repulsiva, dijo. A largo plazo, la burguesía no podía mantener las buenas relaciones con la pequeña burguesía sino entrando en constantes conflictos. Además, los intereses de los propietarios de tiendas o de oficiales artesanos eran muy diferentes a los de los dueños de las fábricas, los grandes comerciantes y los banqueros. Los primeros pensaron que tenían todos los ases en su mano gracias a su situación parlamentaria, pero nunca tuvieron todo el poder. En las elecciones de septiembre de 1848, tanto Luis Bonaparte –el futuro Napoleón III– como el químico François-Vincent Raspail, un izquierdista radical (Marx lo llamó comunista) que acababa de ser condenado a una larga pena de prisión por sus opiniones, fueron elegidos como representantes.

La revolución viró hacia la izquierda, proclamándose nuevos derechos humanos. A los ya establecidos durante los años revolucionarios de 1789 a

1794, se agregó el *derecho al trabajo.* Era un derecho social, que como tal era algo nuevo. Marx siempre fue escéptico hacia las declaraciones de derechos, que en su opinión fácilmente se convertían en retórica vacía en una sociedad de clases. Pero, añadió, detrás de la reivindicación del derecho al trabajo había otra mayor: el poder sobre el capital, y con él la apropiación *(Aneignung)* de los medios de producción. Otro punto programático era la tributación progresiva, pero según Marx esta era totalmente compatible con un sistema político burgués. Era incluso la alternativa más preciada para la pequeña burguesía.

Marx argumentaba, al parecer, que la demanda radical del derecho al trabajo estaba siendo diluida por la otra demanda, la de impuestos más altos para los que ganaban o tenían más (por otro lado, la tributación progresiva también era una demanda presente en el *Manifiesto*). El derecho al trabajo se redujo en su tratamiento parlamentario al derecho a un subsidio. En una perspectiva histórica, esta demanda radical sigue siendo la aportación más importante de la revolución de 1848-1849.

En todos los acontecimientos posteriores predominó un tira y afloja entre el parlamento y Luis Bonaparte, quien después de muchos giros extraños había sido elegido presidente de la República por amplia mayoría.

Las reformas electorales privaron a gran parte de la población masculina del derecho de voto durante un tiempo. La consecuencia fue que el parlamento quedó dominado por fuerzas de la pequeña y la gran burguesía que se consideraban representantes de la ley y el orden (las mujeres estaban excluidas por completo). «El partido del orden» favoreció nuevamente a la aristocracia financiera, así como a la burguesía industrial y los grandes terratenientes, grupos que podían ponerse de acuerdo en cuanto a las medidas que tomar en relación con las otras clases. Muchos ciudadanos urbanos con condiciones económicas más modestas también hicieron suyas las demandas de la burguesía con la esperanza de mejorar su propia situación

Pero el «partido del orden» tenía un poderoso oponente en Luis Bonaparte. El presidente sabía que era un hombre querido por el pueblo. Por encima de todo, tenía a los campesinos de su parte; los propietarios rurales constituían la gran mayoría (dos tercios, según Marx) de la población de Francia. Cuando la mayoría del parlamento votó un impuesto sobre el vino, su descontento alcanzó el punto de ebullición.

Mientras Marx escribía su artículo, la lucha por el poder estaba en pleno apogeo. Todavía no sabía su resultado. Sólo intentaba encontrar puntos fijos en un flujo incesante de acontecimientos cambiantes.

En el artículo hay algunos elementos sobre la lucha de clases que merecen mención. Marx comparaba a Francia con Gran Bretaña, señalando que en esta última la aristocracia financiera fue objeto de fuertes y efectivos ataques de los líderes de la industria, citando una vez más a Richard Cobden y John Bright, los más notorios entre los liberales de Mánchester, cuya claridad y coherencia había admirado, aun a regañadientes. La diferencia se debía al hecho de que Gran Bretaña era un país que había logrado ir más lejos en su desarrollo capitalista, señaló. Se entendía implícitamente que los representantes del capital productivo tenían una posición más sólida [10] .

También vale la pena señalar que su convicción de que las revoluciones eran características naturales de ese desarrollo histórico permaneció inquebrantable. Más que eso: hacían avanzar la historia. O, como dijo con una metáfora típica que se repetiría entre muchos de sus seguidores más militantes: *«Las revoluciones son las locomotoras de la historia»* [11] . Era una convicción basada en las experiencias de 1789, 1830 y 1848. Las rebeliones que derrocaban regímenes asentados eran características inevitables del desarrollo de la sociedad moderna.

Un término que, por otro lado, recibió un papel nuevo y mucho más importante en el artículo sobre las luchas de clases en Francia fue el de los *intereses,* pero lo examinaremos en relación con otra obra, el verdadero examen de la correlación de fuerzas efectuado por Marx a principios de la década de 1850, esto es, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon [El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte].* Antes de entrar en esa discusión, hay que decir algo sobre los últimos textos que vieron la luz en la *Neue Rheinische Zeitung.* Se trata de reseñas de libros recién publicados, las cuales redactaron Marx y Engels más o menos juntos. A menudo son exámenes bastante detallados de esos libros, bastante diversos; desde una obra en dos volúmenes sobre la religión en la nueva era hasta el intento de François Guizot de explicar por qué Inglaterra había triunfado con su revolución en el siglo XVII, lo que no había sucedido en Francia en sus correspondientes revoluciones políticas mucho más tardías. Guizot se había convertido en el político más destacado después de la Revolución de Julio

de 1830, pero no había conseguido, como no lo había logrado ningún otro, crear una monarquía constitucional estable parecida a la británica.

No es sorprendente que Marx y Engels encontraran insuficientes las explicaciones de Guizot. Este sólo atendía al juego político, y veía en Gran Bretaña una interacción cordial entre *whigs* y *tories,* liberales y conservadores. No veía que la estabilidad política tenía sus cimientos en una gran alianza entre la burguesía y los grandes terratenientes, y en particular no veía los dramáticos acontecimientos que habían tenido lugar en la sociedad británica mientras cambiaban los gobiernos. Los fabricantes se habían desarrollado hasta el punto de hacer saltar sus propios marcos dejando un lugar para las industrias que, con la máquina de vapor, se habían convertido en «fábricas gigantescas». Una burguesía exitosa había conquistado el mercado mundial; pero ese desarrollo también había creado un proletariado rápidamente creciente que amenazaba el juego pacífico del poder gubernamental que Guizot elogiaba tan líricamente. En Francia, por otro lado, la clase burguesa había tenido que lidiar con tantos problemas tras las revoluciones que, aun siendo sus arquitectos, se les habían escapado de las manos una y otra vez [12] .

La reseña es un ejemplo de escritura histórica materialista tal como Marx y Engels la imaginaban. Pero el ejemplo tiene sus limitaciones, elegidas por Guizot, no por sus críticos. Una parte crucial –tal vez la más importante– de la revista era la sección de «Reseñas», en la que no se pretendía debatir sobre libros ni sobre la Revolución de Febrero, sino que analizaría los acontecimientos decisivos del periodo reciente. Ciertas porciones que debían abarcar los primeros meses de 1850 fueron escritas con seguridad por Marx, aunque falte el nombre del autor. Sólo él, y no Engels, podría haber tenido la idea de comparar la ambición del rey prusiano Federico Guillermo IV para fortalecer su poder soberano con el poema griego *Batrachomyomachia* (La batalla entre las ranas y los ratones), una despiadada y cómica parodia de las representaciones clásicas de la guerra al estilo de la *Ilíada* compuesta entre 500 y 300 a.e.c. [13] . Pero no era Alemania ni Austria, Rusia, Turquía, Inglaterra o Francia lo que causaba mayor impresión al autor del artículo, sino Estados Unidos, y más concretamente el descubrimiento de oro en California. Eso era más importante que la Revolución de Febrero; de hecho, quizá era incluso más importante que el descubrimiento de América mismo. Dieciocho meses después de los hallazgos de oro ya existían un ferrocarril, una carretera

principal y un canal en el estado de California. El comercio cambió de dirección y San Francisco se erigió en nuevo centro del comercio mundial. Una larga costa –una de las más hermosas y fértiles del mundo– contribuiría aún más al rápido desarrollo. El comercio mundial pronto tendría un nuevo centro en California, y el tráfico estadounidense pronto fluiría no sólo hacia el este, en dirección a Europa, sino también hacia el oeste. Todo tipo de pueblos se reunirían en ese nuevo paraíso terrenal –yanquis, chinos, negros, indios y malayos, criollos, mestizos y europeos–, y hasta los pueblos más contumaces se verían igualmente arrastrados al comercio mundial, sostenía Marx.

Es una profecía del momento en que el océano Pacífico se volvería más importante para el comercio que el Atlántico. Sobre todo, es una imagen espectacular de la *globalización* que la desmemoriada década de 1980 contemplaba como algo completamente novedoso.

Marx también sostenía (sin mucho apoyo de Engels) que la única posibilidad de que Europa resistiera el endurecimiento de la competencia era una revolución social que transformara las relaciones de producción de manera que pudieran interactuar con las fuerzas productivas modernas. Por otro lado, nada se decía de la necesidad de una revolución similar en Estados Unidos. ¿Pero no era Estados Unidos en la década de 1850 un país donde reinaba el capitalismo? Ciertamente lo era [14] .

Las siguientes revisiones no tenían la misma potencia predictiva. Lo más interesante, en cualquier caso, es una valoración apreciativa y crítica de los recientes *Latter-Day Pamphlets* de Thomas Carlyle (publicado en 1850). Carlyle atacaba la sociedad de su época desde una posición conservadora, pero hay elementos en su crítica que recuerdan las formuladas por Marx y Engels. El libro era elogiado por esa razón, aunque fuera criticado por la veneración de su autor hacia la Edad Media [15] .

Una notable aportación en el número doble de la revista de mayo-octubre de 1850 es un artículo de Engels, de más de ochenta páginas, sobre las guerras campesinas en Alemania durante el siglo XVI. Puede parecer una extraña desviación del foco sobre lo contemporáneo que caracterizaba al resto de la revista, pero al principio y al final lo engarza Engels con la situación del momento. Hasta Alemania tiene una tradición revolucionaria, decía a modo de introducción, y concluía asegurando a sus lectores que la derrota final de las guerras campesinas no se repetiría en la Europa del siglo XIX: el futuro más allá de la rebelión era brillante [16] .

En el último número de la revista se percibe que el proyecto estaba llegando a su fin; no se había convertido en lo que Marx y Engels habían esperado. Algo desanimados, imprimieron partes del *Manifiesto Comunista,* y en la extensa «Revisión» de los acontecimientos de mayo a octubre de 1850 se vieron obligados a señalar en la introducción que las fuerzas revolucionarias habían sido derrotadas en todas partes. La panorámica general proseguía con la construcción de ferrocarriles y la especulación que la acompañaba en la bolsa de valores, el tizón tardío (o mildiu) de la patata en la década de 1840, y los problemas con las materias primas en la industria del algodón en la que Engels iba a trabajar pronto. Pero Estados Unidos y su rápido desarrollo caían pronto de nuevo bajo el foco, y se resaltaba la creciente importancia del océano Pacífico para el comercio y el tráfico marítimo. Otros artículos trataban la desintegración del movimiento cartista en Gran Bretaña y el tira y afloja en Francia entre Luis Bonaparte y el parlamento. Todo el artículo era un intento de plasmar, en unos pocos párrafos, el carácter del periodo. El texto tenía una deriva periodística, pero le faltaba estructura. Sería la última contribución de Marx y Engels a la revista, que se despidió con ese texto [17] .

Una pequeña obra maestra que trajo «menos que nada»

Hace unos años, uno de los principales periódicos alemanes actuales, *Die Zeit,* seleccionó las cien obras literarias más importantes de la historia mundial. Allí están *Die Buddenbrooks* de Thomas Mann, al igual que *Der Undertan* [El súbdito] de Heinrich Mann y *Berlin Alexanderplatz,* de Alfred Döblin. *Fröken Julie* [La señorita Julia], de August Strindberg, se encuentra entre las seleccionadas, pero la lista también contiene una sorpresa: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon* [El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte], de Karl Marx.

El libro de Marx es, por supuesto, una obra maestra. Las primeras páginas, en particular, se encuentran entre las obras de Marx que nunca se olvidarán,

al nivel de lo mejor que escribió. Pertenece a la mejor tradición de la literatura mundial.

Marx escribió el libro (o folleto) en un lapso asombrosamente breve; lo comenzó en diciembre de 1851 y lo concluyó en marzo de 1852. El año transcurrido desde el cierre de la *Neue Rheinische Zeitung* estuvo lleno de problemas, sin que los familiares y financieros fueran los únicos. Los cismas en el movimiento todavía joven y débil de los trabajadores alemanes se habían profundizado. Entre los que todavía estaban activos en territorio alemán, Marx contaba con apoyos para su táctica de esperar un levantamiento proletario espontáneo antes de que el *Bund der Kommunisten* entrara en acción. En octubre de 1850 Hermann Wilhelm Haupt escribió desde Hamburgo que sus oponentes, Willich y Schapper, no tenían ninguna posibilidad de triunfar. La opinión era unánime en Hamburgo, así como en Fráncfort y Wiesbaden. Los partidarios más entusiastas de la revolución en Londres estaban muy equivocados si creían que podrían obtener algún apoyo en Alemania [18] .

En Londres, por otro lado, donde los refugiados alemanes eran como perros peleando por un hueso, las polémicas continuaron sin descanso, y tanto Marx como Engels dedicaron una atención aparentemente desmedida a aquellos conflictos. Los comunistas se peleaban entre sí, y fuera de sus círculos había otros refugiados que eran socialistas, demócratas más indeterminados, republicanos o algo así, y las diferencias de opinión daban lugar a un sinfín de controversias en las que Marx y Engels participaban apasionadamente. Como sabemos, Marx había sido sometido a vergonzosas calumnias entre ellos, pero ni él ni Engels tardaron en responder. Marx escribió el breve texto inédito mencionado anteriormente, «Skizzen über die deutsche kleinbürgerliche Emigration in London im Sommer 1851» [Bosquejos de la emigración alemana pequeñoburguesa en Londres en el verano de 1851] en el que algunos de sus oponentes más detestados, entre ellos Arnold Ruge, eran censurados. Pero aquello era sólo el principio. Engels y él pronto se unieron para un ataque conjunto contra todos sus oponentes en el folleto «Die großen Männer des Exils» [Los grandes hombres del exilio] (MEW 8, pp. 233-335).

Una gran cantidad de trabajo quedaba atrás, consistente en una considerable colección de material en el que Jenny Marx también participó, como lo hizo Ernst Dronke, quien en aquel momento era uno de los seguidores leales de Marx y Engels (pero que pronto renunciaría tanto al

comunismo como a la actividad política y se convertiría en comerciante). El panfleto era enviado por correo a Alemania donde debía ser impreso, pero el mensajero era un espía de la policía y lo entregó a la autoridad policial prusiana. Nunca se imprimió durante la vida de Marx o Engels, y ello no supuso un gran perjuicio. Es un texto con un estilo muy parecido al de *La Sagrada Familia* o *La ideología alemana,* pero no tiene el mismo alcance intelectual. Sólo hay una frase que realmente destaca, creada con seguridad por Marx: *Charaktermask* o «máscara de personaje». La inspiración provenía de un poema satírico de Heinrich Heine, en el que se decía que a alguien le faltaba talento pero, aun así, era todo un personaje *(kein Talent, doch ein Charakter)* (MEW 8, p. 276). En pocas palabras, podía jugar el juego sin entender de qué se trataba. La expresión «máscara de personaje» en sí misma proporciona sin embargo asociaciones más interesantes que remiten al drama clásico griego y sus máscaras, y reaparecerá en la producción posterior de Marx con un significado decisivo para su teoría fundamental [19] .

Pero no fue Marx quien inspiró a quienes usan la frase «character mask» en el inglés actual. En internet se designa así a una máscara que representa a un político u otra celebridad, como Barack Obama o Michael Jackson.

Pero basta con eso. El manuscrito sobre los grandes hombres en el exilio se elaboró apresuradamente en mayo-junio de 1852, cuando ya habían pasado muchas cosas. La Liga Comunista se había disuelto y con ello se había borrado un límite organizativo visible entre Marx y Engels, por un lado, y hombres como Ruge y su gente, por el otro.

El golpe mortal para la Liga fue asestado, como ya hemos visto, por Prusia y por los juicios de los comunistas en Colonia. Cuando sus representantes más importantes en los Estados germanos fueron encerrados en correccionales, la organización ya no existía de manera significativa.

Es fácil ver lo rápidamente que cambió el estado de ánimo. En marzo de 1850 Marx y Engels escribieron una circular optimista en nombre de la Liga. Las predicciones en el *Manifiesto* se habían cumplido literalmente. La muerte de Joseph Moll fue un duro golpe, es cierto, pero ahora sólo se trataba de esperar a que el proletariado se levantara por su propia iniciativa, o bien que la Santa Alianza atacara a «la Babilonia revolucionaria». Ante esas perspectivas los trabajadores tenían que armarse, y Marx y Engels esperaban incluso una alianza entre el proletariado y el lumpenproletariado,

el mismo lumpenproletariado que habían censurado tan duramente en el *Manifiesto* y otros escritos.

El optimismo en esas páginas no tuvo mucho apoyo en la realidad. Ninguna rebelión sacudió «la Babilonia revolucionaria». Los juicios de los comunistas en Colonia no suscitaron las protestas de las masas, sólo su temor [20] .

Como siempre, los nubarrones hicieron que Marx tomara la pluma. El resultado más importante es su libro sobre la toma del poder por Napoleón III. Fue su amigo Joseph Weydemeyer quien dejó que el texto llenara un folleto completo de la recién fundada revista *Die Revolution.* Weydemeyer había abandonado prudentemente Alemania trasladándose a Estados Unidos, donde publicaba su revista. Obviamente, Jenny y Karl habían esperado cierto dividendo financiero para un texto tan excelente, pero no, les trajo *«weniger als nichts»* [menos que nada], escribió Jenny. En general, el librito quedó como una oveja negra para la familia. Todavía en una carta de 1869 a su hermana Jenny, Laura se quejaba de que no hubiera una traducción al francés, a pesar de su actualidad persistente [21] .

Sólo la posteridad ha podido apreciar la obra de acuerdo con sus méritos.

El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte [22] no sólo contiene una representación vívida del curso de los acontecimientos que, finalmente, hicieron posible que el sobrino de Napoleón se convirtiera en emperador después de un golpe de Estado. También contiene argumentos de capital importancia que arrojan luz sobre la visión marxiana de la historia; en las primeras páginas en particular, Marx formula unos cuantos aforismos brillantes que a menudo aparecen en colecciones de citas célebres.

Comenzaremos con un poco de historia francesa entre 1848 y 1850. Marx ya había presentado el inicio de aquel proceso en su folleto sobre las luchas de clases en Francia; pero entonces se vio obligado a ponerle fin en medio de un flujo de eventos cuyos dirección permanecía oculta. Ahora su presentación llegó al fin definitivo de la revolución con una historia completamente diferente, la del Segundo Imperio.

Al estilo clásico, Marx divide el curso de los acontecimientos en tres partes. Primero, un prólogo. La aristocracia financiera dominante durante la Monarquía de Julio iba a ser derrocada, pero la rebelión pronto cobró mayores proporciones. La gente común levantó barricadas, exigiendo algo más que una revolución política: las condiciones sociales también debían

ser transformadas. Pero durante la segunda fase, los dirigentes de la nueva república burguesa intentaron frenar los acontecimientos que amenazaban su propia posición. Esto hizo estallar una rebelión abierta, que costó muchas vidas.

Marx ofreció una imagen fracturada (por decirlo suavemente) de los esfuerzos del proletariado. Por un lado, planteaba demandas que no eran nada más que «bobadas utópicas» *(utopistische Flausen);* por otro, el alzamiento de junio fue «el suceso más colosal en la historia de las guerras civiles europeas» [23] . La burguesía venció y estabilizó su poder mientras que el proletariado se vio obligado a pasar al *fondo* de la escena revolucionaria (Marx solía usar metáforas escénicas en relación con acontecimientos dramáticos), y sus cada vez más discutibles líderes se dedicaron a diversos experimentos marcados por la convicción de que los cambios deseados en la sociedad ocurrirían «de modo privado» mediante los bancos anticapitalistas, asociaciones de trabajadores, etc. Era a Pierre-Joseph Proudhon y sus seguidores, sin nombrarlos explícitamente, a quienes Marx estaba criticando. En su opinión, la revolución social no se puede realizar mediante medidas graduales que socavan el poder de los capitalistas, y exige una batalla abierta. La república burguesa significa puro despotismo de clase.

El tercer periodo, que terminó con el golpe de Estado del 18 Brumario (2 de diciembre), se caracterizó por la lucha por el poder entre el parlamento y el presidente popularmente elegido, Luis Bonaparte, a quien Marx ya había descrito en su artículo sobre las luchas de clases. La legislación y los impuestos estaban en manos del parlamento; la mayoría de la gente (los agricultores) respaldaba al presidente, y este último consiguió ganarse también a los elementos marginales de la sociedad –sus parias, el lumpenproletariado– ofreciéndoles comida, vino y armas. Cuando el mandato de Bonaparte como presidente se acercaba a su fin y no podía ser reelegido de acuerdo con la constitución, organizó un golpe de Estado y se alzó en la cima de una importante burocracia imperial y un ejército leal. La elección de la fecha para el golpe no fue aleatoria. El 18 de brumario era, según el calendario revolucionario francés, el día de 1799 en que el primer Napoleón tomó el poder mediante un *coup d'état* sin derramamiento de sangre.

El interés y la fuerza del texto de Marx no está en la descripción de esa serie de eventos. Es rápido y hábil, pero también arbitrario. Lo importante

es lo que dice sobre las clases sociales, sobre la diferencia entre decir y hacer, sobre la historia que marca el pensamiento y el lenguaje de las personas, sobre los patrones históricos que se repiten, y especialmente sobre la libertad y la falta de libertad del pueblo.

En primer lugar, las clases. Los agricultores propietarios no constituían una clase, dijo Marx. Sus condiciones eran homogéneas, es cierto, y todos se veían afectados por el mismo tipo de impuestos. Pero vivían y trabajaban independientemente unos de otros y sólo constituían una «gran masa». Ni la división del trabajo ni el desarrollo tecnológico basado en la ciencia contemporánea afectaban todavía a su trabajo. Nadie podía representarlos realmente; existían individualmente. Había campesinos revolucionarios, por supuesto, pero habían sido derrotados. Los campesinos conservadores eran los que apoyaban más decididamente a Napoleón III. Podía parecer que el nuevo Estado del emperador había constituido su propio poder independiente, pero tenía su apoyo esencial entre la población del campo [24] .

Las distintas capas de la burguesía, por otra parte, eran una clase como lo eran la pequeña burguesía y los obreros. Los trabajadores franceses podían tener malos líderes, pero aun así constituían un clase. La pequeña burguesía creía estar por encima de los intereses de clase, pero era evidente que no lo estaba. La aristocracia financiera, los capitalistas productivos y los grandes terratenientes podían enfrentarse entre sí a menudo; en el parlamento del periodo revolucionario formaron un frente común contra el presidente, que estaba preparándose para proclamarse emperador.

Está claro que las clases de Marx no son entidades completas y cerradas como se encuentran en una descripción estadística contemporánea de diversas categorías ocupacionales. No es en general el término clase lo que le preocupa; es, como señaló el filósofo francés Louis Althusser, la *lucha de clases.* En otras palabras, no es la anatomía de la sociedad, sino sus conflictos [25] .

Aquí nos encontramos con un problema particular con los grupos que llamaríamos intelectuales, la gente encargada de crear, desarrollar, o transmitir conocimientos, valores y programas de acción. No todos los representantes democráticos son dueños de tiendas, señaló Marx. Por el contrario, con su educación y sus posiciones como intelectuales, pueden estar muy lejos de ellos; pero no cruzarán los límites de los intereses materiales de su clase. El trasfondo, por supuesto, es que muchas figuras

destacadas de diversos partidos no tenían experiencia laboral en las distintas actividades nucleadas por sus partidos, sino que podían ser profesores, abogados, médicos, escritores o periodistas. ¿Cómo podían ver la sociedad desde la perspectiva de los pequeños o los grandes burgueses? ¿Y cómo pudo Karl Marx, con su formación como abogado y su doctorado en filosofía, asumir el punto de vista de los trabajadores asalariados?

La afirmación de que todos los intelectuales están limitados en política por los intereses de clase que representan no ofrece una respuesta satisfactoria a esa pregunta, algo que pone de relieve el hecho de que muchos intelectuales, especialmente en aquel momento, creían que sus opiniones contaban con la sanción de la ciencia. El propio Marx fue uno de ellos; afirmaba ser un científico innovador. Cuestiones de este tipo nos ocuparán a su debido tiempo; son cruciales para entender las percepciones que, de la sociedad, se forjó Marx. Pero en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* todavía están abiertas, sin respuesta.

Otro término que desempeña un papel central en el mismo libro es el interés o rédito dinerario. Marx explicó: «Y como, en la vida privada, se distingue lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas uno debe distinguir aún más el lenguaje y las aspiraciones imaginarias de los partidos respecto de su organismo real e intereses reales, su concepción de sí mismos respecto de su realidad» [26] .

La expresión *«wirklichen Organismus»* [organismo real] puede parecer extraña hoy día, pero a mediados del siglo XIX no era así. El organismo real era el partido tal como *era,* no como pretendía *aparecer.* Mediante esa cita volvemos a la figura más fundamental en el mundo de las ideas de Marx desde su juventud: la oposición entre el cielo y la tierra, la cabeza y los pies, la forma y el contenido; lo que en varios virajes de la historia se asentaría en los libros de texto como el par, más rígido, de base y superestructura. Pero aquí, como en el artículo sobre las luchas de clases, sobresale el término *«Interessen».* Nunca volvería a ser tan importante en los textos de Marx como en estas dos obras.

La raíz está en dos palabras latinas, *inter* y *esse,* «entre» y «ser». Pero el *interés* no es un término latino clásico. Marx entró en contacto con él principalmente a través de la filosofía británica. Es un término psicológico central, tal vez incluso antropológico, y un término económico más estricto que tiene que ver con los dividendos obtenidos de un préstamo o inversión. Desde un principio, el interés es la cantidad que un capitalista paga a un

propietario o terrateniente para que se le permita producir bienes en un lugar determinado, tal vez en edificios que ni siquiera son suyos. Con el desarrollo de la bolsa de valores, la palabra *interés* ganó contenido adicional; la especulación cobró impulso.

El término psicológico tiene cierta relación con la idea de *homo oeconomicus* , «hombre económico», que sabe exactamente qué es lo que le favorece o le perjudica. La persona imparcial puede navegar a través de la existencia de una manera que, dadas las circunstancias, hace que su vida sea mejor de lo que hubiera sido guiada por prejuicios de varios tipos. En un plano político, eso significa que si los intereses de la gente son generalmente aceptados en las asociaciones que toman decisiones, también corresponderán a los intereses prevalecientes en la sociedad.

Marx también se había visto afectado por esa discusión cuando escribía sus artículos a principios de la década de 1850. Pero el contenido era totalmente diferente. El interés está en contra de las ideas conscientes, cualesquiera que sean estas. El interés no tiene nada que ver con lo que la gente «piensa y dice», sino con lo que es y lo que hace. Frases y fantasías no pueden mezclarse con los intereses reales.

El significado no es sencillo. Entra en conflicto con su uso diario en frases como «mis principales intereses son las lenguas extranjeras y recoger setas». Marx se refiere más bien a las fuerzas sociales que operan bajo la superficie sobre la que se mueve nuestra conciencia. No es extraño que la palabra se desvanezca en ese sentido en textos posteriores y sea reemplazada por otras formas más sofisticadas de describir el juego entre ideas conscientes y fuerzas impulsoras en la sociedad. Pero el contenido ha quedado fijado en las percepciones comunes de las teorías de Marx, razón por la que sus escritos sobre el 18 Brumario son tan ampliamente leídos.

El interés en el sentido económico, como dividendos obtenidos, también juega un papel en los escritos de Marx, en particular en los últimos. Pero allí está inserto en sus categorías centrales, como el capital y el plusvalor [27] .

No fueron los comentarios sobre el interés los que hicieron tan admirado *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* sino más bien las primeras páginas de la obra, que contienen una cadena de afirmaciones que se citan a menudo. Primero está la referencia a Hegel, quien dijo «en algún momento» que la historia siempre se repite. Pero Marx añade que Hegel olvidó señalar

que el desarrollo de los acontecimientos se da la primera vez como tragedia, para luego repetirse como farsa. El Robespierre de la década de 1790 tenía como contrapartida al Louis Blanc de la década de 1840, y en lugar del tío teníamos ahora como jefe del Estado al sobrino (es decir, Napoleón III en el papel de Napoleón I) [28] .

Pero más interesante es lo que Marx dice inmediatamente después sobre la historia: «La gente hace su propia historia, pero no lo hace libremente, sino bajo circunstancias inmediatamente dadas y transmitidas desde el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos». Esas líneas son un ejemplo interesante de la dialéctica marxiana, tan a menudo deformada. Buena parte de la historia viene dada de antemano, pero la gente es creativa. Marx no era, como suele afirmarse, determinista. Por otro lado, se ocupó intensamente de lo que limitaba la acción humana.

Los actores principales de la historia también contribuyen a dar vida al pasado. «Lutero se disfrazó de San Pablo. La Revolución francesa de 1789 reflejó la República romana, y Napoleón la Roma imperial. La revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar, en unas ocasiones los sucesos de 1789, y en otras los de 1793-1795. De la misma manera, un principiante que ha aprendido un nuevo idioma siempre lo traduce a su lengua materna», explicaba Marx. «Sólo quien pueda moverse libremente en el nuevo idioma puede crear algo de forma independiente».

La comparación también se aplica a la revolución social que Marx esperaba que estallara pronto. Fue precedida por una serie de revoluciones burguesas; la primera fue la de Oliver Cromwell en Inglaterra a mediados del siglo XVII. La burguesía no era heroica de por sí, pero necesitaba heroísmo, sacrificio, terror y guerra civil para alcanzar su objetivo. Todas las revoluciones dan vida a los muertos para dotar de heroísmo a sus propias batallas. Lo que sucedió en Francia entre 1848 y 1851 es que todo un pueblo se vio transportado a una época pasada.

¡Pero tenía que ser diferente en el caso de la revolución social del siglo XIX! «No puede sacar su poesía del pasado, sino sólo del futuro», indicó Marx. «Debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido». Con otras palabras, no debe vestirse con la ropa (las formas) de tiempos más antiguos, sino concentrarse en lo que es el núcleo de su tarea [29] .

Una revolución social es precisamente una cuestión de contenido, es decir, de la base material de la sociedad, mientras que las revoluciones estrictamente políticas se concentran necesariamente en la forma, que es la política. Esa línea de pensamiento no es difícil de entender, pero plantea cuestiones que hasta ahora habíamos evitado. ¿Qué quería decir Marx con la mención de la poesía en esa frase? Difícilmente se podía tratar de la poesía que tanto amaba, desde los antiguos griegos hasta Heinrich Heine; más bien se trataría de las frases y opiniones que los revolucionarios anteriores tomaron del pasado, ya fuera de antiguos héroes romanos, de Robespierre o de Napoleón I. Como hacía a menudo, Marx describía el futuro que deseaba en términos negativos. La revolución venidera *no* será como las anteriores. *No* excavará en el pasado, sino que, por el contrario, abrirá el futuro sin ser guiada por antiguas ideas

La obra de Marx fue publicada en una segunda edición alemana en 1869. En el prefacio señalaba que la distribución inicial del libro en Alemania había sido insignificante. En 1869, en cambio, parecía haber gran interés en él.

Marx comparó su *18 Brumario* con otros dos libros sobre el mismo periodo dramático: *Napoléon le petit* de Victor Hugo, y *La révolution sociale démontrée par le coup d'état du 2 décembre* de Pierre-Joseph Proudhon, ambos publicados en 1852, el mismo año que la obra de Marx. Hugo, a quien Marx nunca tuvo particular aprecio, explicaba el curso de los acontecimientos por la personalidad de Luis Bonaparte. Apareció «como un rayo caído del cielo», decía Marx. Pero en tal caso, si pudiera producir tan gran efecto por su propia iniciativa, ¿no sería grande el personaje principal del libro y no pequeño?

En cuanto a Proudhon, trataba de ver el golpe como resultado del desarrollo histórico, pero en su afán por escribir como un historiador objetivo, acabó convirtiendo el séquito de golpistas en héroes. Marx enfatizó que la lucha de clases en Francia alzó al estrambótico Luis Bonaparte como solución final a un dilema por lo demás insoluble.

No revisó el trabajo. Si lo hubiera hecho habría perdido su peculiar coloración, afirmó [30] .

Conquistando el mundo con una pluma

Una parte importante del periodismo de Marx está compuesta por artículos que publicó en el *New York Daily Tribune.* El trasfondo es interesante. El redactor jefe del periódico, Charles Anderson Dana, realizó un viaje por Europa a finales de la década de 1840. En la Colonia revolucionaria conoció a Marx, quien le produjo una fuerte impresión por su radicalismo intransigente y su enorme caudal de conocimientos. La idea de vincular a Marx con el *Daily Tribune* había surgido entonces, pero no se pudo realizar de inmediato, ya que Marx pronto se ocupó de su propio periódico en Colonia. Cuando Marx llegó a Londres, indigente y con una necesidad desesperada de dinero, cobró mucha más importancia para él establecer un contacto cercano con el periódico al otro lado del Atlántico. La plataforma que Dana y su editor, Horace Greeley, podían ofrecerle no era una plataforma cualquiera: el periódico era conocido, respetado y tenía una amplia circulación, especialmente entre las clases más bajas de la sociedad.

El *Daily Tribune* fundado y administrado por Horace Greeley era tan serio como radical (Greeley era un socialista seguidor de Charles Fourier, y llevó a cabo una lucha decidida por los trabajadores y otros proletarios forzados a vivir en los márgenes de la economía). Desde principios de la década de 1840 se había convertido en uno de los medios de opinión más destacados contra la esclavitud.

Charles A. Dana, su mano derecha durante mucho tiempo, tuvo una vivencia más directa del experimento socialista. Durante cinco años había vivido y trabajado en una pequeña sociedad utópica, de las que proliferaban entonces, llamada Brook Farm y ubicada en Massachusetts. Fourier era su guía, y su fundador, George Ripley, se convirtió finalmente en el editor literario del *Daily Tribune* y por tanto en colega de Dana. Brook Farm había quedado en nada para entonces, según parece porque los participantes no dominaban lo suficiente el arte de administrar una granja o de llevar la producción a escala industrial.

Dana viajó a la Europa revolucionaria, donde no sólo conoció a Marx, sino que también se encontró con el futuro Napoleón III. Es sorprendente lo mucho que coincide con Marx en su descripción de aquel hombre notable. Dana vio desde su asiento de espectador cómo el futuro gobernante captaba

la atención de todos en el parlamento, aunque era un hombre común con un bigote estrafalario y marcado por una vida disipada.

No es raro que Marx se sintiera como en casa en el periódico de Nueva York y que Dana, responsable de informar desde Europa, dispusiera generosamente un lugar para sus asiduos artículos. Sólo la Guerra de Secesión estadounidense detuvo su colaboración. Por extraño que parezca, la interrupción coincidió con el despido de Dana del periódico en 1862, por motivos que han quedado en el misterio. Para el *Daily Tribune* significó un revés, pero Dana emprendió a partir de entonces una meteórica carrera. Primero se convirtió en subsecretario de Guerra en el gabinete de Abraham Lincoln, y después de la guerra se hizo cargo de otro periódico de Nueva York, *The Sun* , que bajo su dirección logró amplia circulación y gran influencia [31] .

Pero aquí nos ocupamos de Marx. Ostensiblemente, su debut en el periódico se produjo en octubre de 1851, pero pese a figurar como autor, fue Engels quien escribió sus primeros artículos sobre la revolución y la contrarrevolución en Alemania. Marx estaba ocupado con alguna otra cosa en aquel momento, y su inglés no había alcanzado un nivel suficientemente bueno para la prosa de periódico (en palabras de Sperber, siempre sonaba «notablemente teutónico») [32] .

Después de aquello, sus contribuciones se hicieron mucho más asiduas. A pesar de su pobreza y sus achaques, escribió una gran cantidad de artículos para el *Daily Tribune.* Son tantos que, compilados en libros, abarcan varios miles de páginas y constituyen una parte importante –predominante, de hecho– de la cantidad de textos enviados a la imprenta. La posteridad ha olvidado que destacó como un periodista en su tiempo. Después de las revoluciones a finales de la década de 1840, no fueron los europeos, sino los estadounidenses, los que llegaron a familiarizarse con el arte de su escritura. Él mismo veía a Estados Unidos como un receptor cada vez más importante de ideas radicales. Muchos europeos había escapado de la oleada contrarrevolucionaria huyendo al otro lado del Atlántico. Pero sobre todo, Estados Unidos estaba experimentando dramáticamente un rápido desarrollo industrial y económico, que evidentemente era un buen caldo de cultivo para las ideas radicales.

El *Daily Tribune* fue, pues, un importante foro, no sólo un contribuyente escaso pero necesario para el sustento de la familia Marx.

Pero, además, también publicó una serie de artículos en Europa. A intervalos irregulares presentó contribuciones al órgano cartista *The People's Paper,* y en 1855 dedicó sus principales energías a un nuevo periódico radical alemán, *Neue Oder-Zeitung,* que a su debido tiempo fue prohibido por las autoridades. A principios de la década de 1860 escribió una serie de artículos en *Die Presse,* un periódico vienés cuya prestancia no siempre se adecuaba a las opiniones de Marx, por lo que sus artículos eran a veces rechazados; se negaban a publicar lo que había escrito (*Die Presse,* que comenzó a publicarse en el año revolucionario de 1848, sigue vendiéndose a día de hoy, a pesar de varias interrupciones en su publicación).

Marx escribió sus artículos en un periodo en que la tecnología se estaba desarrollando rápidamente, tanto en Estados Unidos como en Europa. Las rotativas, no obstante, no se utilizaron en la práctica hasta mediados de la década de 1860. Pero el telégrafo ya desempeñaba un papel importante en la difusión de las noticias. Ya estaba en uso en Europa y Norteamérica, y las noticias se difundían rápidamente en una porción cada vez mayor de ambos continentes. La idea de un enorme cable atlántico que uniría Estados Unidos y Gran Bretaña surgió en 1851 en la Gran Exposición de Londres, y pocos años más tarde Cyrus W. Field, un estadounidense tan rico como entusiasta, decidió invertir gran parte de su fortuna en el proyecto. Field era propietario de una fábrica de papel, y el desarrollo de la prensa era económicamente importante para él.

En 1858 parecía que se había establecido con éxito una conexión, y la reina Victoria envió un telegrama al presidente estadounidense James Buchanan alabando a Dios por las maravillas de la tecnología. Pero el cable pronto quedó mudo, y no se pudieron hacer nuevos intentos hasta después de la Guerra de Secesión. No se tendió un cable funcional hasta 1865 [33] .

Para entonces Marx había dejado de escribir para el *Daily Tribune.* Mientras fue colaborador, sus textos tuvieron que ser enviados a través del Atlántico en buques de vapor. Siempre fechaba sus artículos, por lo que es fácil ver que tardaban al menos 14 días en publicarse. Las noticias para los lectores de la Costa Este no eran, por tanto, completamente nuevas. Pero, para los estándares de la época, la distribución de noticias a través del océano todavía era rápida.

La atalaya desde la que Marx observaba los acontecimientos estaba en Londres, y eso se puede constatar en todo lo que escribía. La prensa

británica, el Parlamento británico y los gobiernos británicos, en particular sus primeros ministros, eran siempre el centro de sus informes. El movimiento obrero británico también era importante, al igual que las huelgas y los cierres patronales en una industria que basculaba constantemente entre el auge y el declive.

Pero la perspectiva británica también garantizaba que su punto de vista nunca fuera estrictamente nacional. El Imperio, que con el tiempo llegaría a ser el mayor que el mundo había conocido, estaba en construcción. India fue sometida a la dominación británica y China fue forzada a la dependencia mediante la adicción generalizada al opio. Marx escribió tantos artículos sobre ambos países que hay colecciones especiales de ellos, tituladas *Marx sobre China* y *Karl Marx sobre India* [34] .

Entre 1853 y 1856 estaba en su apogeo la Guerra de Crimea, en la que una coalición formada por Francia, Gran Bretaña y el Imperio otomano derrotó a Rusia. La «cuestión turca» era, por supuesto, un tema recurrente en los artículos de Marx (donde se trataba de cuestiones puramente militares era Engels quien intervenía). La guerra y los riesgos de la guerra eran temas generalmente centrales en los informes de Marx. La guerra entre Francia y Austria en 1859 recibió su parte de atención, pero esto es aún más cierto en el caso de la Guerra de Secesión norteamericana.

Además, Marx ofreció muchos atisbos de lo que estaba sucediendo en los Estados alemanes, en Francia, en Dinamarca y en otros países europeos. Sus artículos eran a menudo una audaz combinación de diversos temas. Un artículo podría tener un titular como «Patrañas rusas – El fracaso de Gladstone – Las reformas de las Indias Orientales de Sir Charles Wood» y otro «Advertencia obligada – Movimientos rusos – Dinamarca – Estados Unidos en Europa». Pero a veces se concentraba en un tema, por ejemplo «La cuestión obrera» [35] .

Sus informes podían ser a veces bastante impersonales, secuencias de eventos y declaraciones que podrían haberse hecho desde puntos de partida totalmente distintos al suyo. En definitiva, aparecía como un comentarista de noticias competente y objetivo. Pero las convicciones típicamente marxistas a menudo se transparentan, y con frecuencia aún mayor sitúa aquello de lo que habla en el contexto que sus teorías y programa político. Sabía que el *New York Daily Tribune* era un periódico radical y que Charles Anderson Dana había recomendado precisamente a él para que expresara sus opiniones inconfundibles sobre lo que pasaba en el mundo. De lo

contrario Marx no habría aportado su esfuerzo; tenía el inquebrantable *courage de son opinion,* el valor de defenderla aun en el contexto más adverso.

Una característica común de sus artículos, como de lo que escribió anteriormente y de lo que escribiría más tarde, es la convicción de que el desarrollo tecnológico impulsa a la humanidad hacia adelante, a pesar de los sacrificios que cuesta. Podía contar cuántos caballos de fuerza impulsaban ahora la industria británica [36] . Las estadísticas, con sus cifras exactas, lo llenaban de evidente satisfacción; con su ayuda se puede medir la velocidad del desarrollo y sus posibles fallos.

El telégrafo, con su flujo de información cada vez más rápido, encontró un gran admirador en él. Encontraba ridículo al conservador *The Times* cuando cuestionaba la fiabilidad del «cable mendaz» de la nueva era, contraponiéndola a la de los mensajes enviados por carta o la información oral de épocas anteriores [37] . El *Times,* por lo demás, estaba entre los objetos constantes de sus ataques vitriólicos, al igual que el conservadurismo británico en general. Lo mismo se puede decir de la derecha prusiana, aún más extravagante. En un artículo mencionó con desaprobación a su propio cuñado: «El Ministro von Westphalen representa a la aristocracia ultraprusiana» [38] .

Su desprecio a la Rusia de los zares era aún mayor y se extendía en parte a su actitud hacia Dinamarca. Con cierto grado de ayuda rusa, Dinamarca fue a la guerra contra Prusia (recientemente sacudida por la revolución) y obtuvo una victoria que se confirmó en la paz de Malmö en 1848. Marx comentó en numerosas ocasiones la situación de ese pequeño país, sin dedicar ni una palabra al hecho de que Dinamarca obtuviera su primera constitución en 1849, mientras se complacía en mencionar a algunos críticos reaccionarios de dicha constitución como el famoso Nikolai Frederik Severin Grundtvig, quien predijo la pronta caída del país cuando abandonó vergonzosamente su antigua tradición del absolutismo real [39] .

Mientras censuraba todos los regímenes conservadores, expresaba su admiración por Gran Bretaña, el país donde tuvo lugar originalmente la revolución de la sociedad moderna. Pero era una admiración que florecía mejor a distancia. En un artículo sobre la denuncia en *The Times* de los refugiados radicales, citaba su valoración de esta forma: «Su castigo es el exilio en su forma más dura», asintiendo irónicamente: «En cuanto al último punto, *The Times* tiene razón; Inglaterra es un país encantador para

vivir lejos». Con un suspiro citó a Dante, otro escritor forzado a un exilio infeliz: *«Tu proverai sì come sa di sale lo pane altrui»* [«Conocerás el punto de sal del pan ajeno»] (Paraíso, XVII, 58-60) [40] .

A pesar de su amargura, dio la bienvenida a todas las medidas que aceleraban el desarrollo hacia la era moderna. Esta era la explicación de que se expresara positivamente hacia los que sostenían puntos de vista opuestos, los liberales manchesterianos con Bright y Cobden a la cabeza, apoyándoles en su incansable batalla contra el ala derecha británica. En opinión de Marx, el libre comercio aceleraba la llegada de la sociedad sin clases.

Al mismo tiempo, observaba con amargura que los mismos representantes de la Escuela de Mánchester se oponían a todas las propuestas de mejorar las condiciones de los trabajadores. De hecho, su tono contra el partido de los propietarios de fábricas se hizo aún más duro, introduciendo más cuestiones sindicales en sus reportajes.

Los trabajadores y sus oportunidades

En la década de 1850 y principios de la de 1860, las actividades propiamente políticas de Marx eran escasas. Eso no significa que su interés por las grandes cuestiones sociales o la situación y posible futuro de la clase trabajadora hubiera desaparecido, sino que no veía otras oportunidades para influir en la situación que mediante su pluma. La liberación de la clase obrera era y seguiría siendo tarea de la propia clase obrera.

Podía expresarse con sorprendente optimismo, por ejemplo en un artículo sobre el cartismo en el *New York Daily Tribune,* en el que afirmaba que el paso crucial sería la implementación de derechos de voto generales e iguales. La clase obrera no obtendría la victoria con barricadas y municiones sino gracias a su fuerza numérica superior. Los británicos en general no eran naturalmente aptos para revoluciones, sino para reformas, insistía. Mediante sus reformas, los liberales de Mánchester habían socavado el poder de los viejos terratenientes, y así estaban llevando a cabo la labor necesaria para futuras trasformaciones sociales.

En esos memorables artículos, Marx hablaba pues de revoluciones sin ningún tipo de violencia. La revolución política se realizaría mediante las

urnas, y la revolución social también tendría lugar a través del papel cada vez más crucial de los trabajadores en la producción. El artículo trataba realmente de los cartistas, a quienes Marx llamaba «la parte políticamente activa de la clase obrera británica». Si el cartismo pudiera resucitar por completo y organizarse mejor, realizaría grandes hazañas en el terreno que había preparado. Aquí, como en muchos artículos posteriores, cita a Ernest Jones, un líder cartista sin raíces proletarias (tenía una ascendencia distinguida y una buena educación), pero con una simpatía inquebrantable por la causa de los obreros industriales. Jones había pasado momentos difíciles en la cárcel en 1848-1849, cuando las autoridades británicas intentaron evitar que los problemas en la Europa continental se extendieran al otro lado del Canal de la Mancha, pero durante la década de 1850 pudo volver a publicar periódicos y pronunciar discursos libremente [41] .

Marx también expresó su optimismo y gran alegría por los planes para un parlamento especial de los trabajadores. Cuando se reunió realmente en Mánchester, en marzo de 1854, no escatimó palabras, caracterizando la reunión como un signo decisivo de que se estaba abriendo una nueva época de la historia mundial.

Los antecedentes del parlamento fueron una oleada de huelgas que estallaron en Gran Bretaña a principios de la década de 1850, sobre las que Marx informó meticulosamente en el *Daily Tribune.* Se planteó la idea de que los trabajadores tenían que unir sus fuerzas para hacer valer con mayor éxito sus demandas contra los capitalistas. Los optimistas –entre los que se contaba Ernest Jones– imaginaron que los sindicatos y las luchas políticas se unirían como resultado de tal parlamento. Con esa expectativa Marx escribió sobre el evento en el periódico de Nueva York. En el artículo inicial señaló que los delegados no acudían por la gracia de ningún Estado u otra autoridad. Representaban directamente a todas las ramas del mercado laboral británico. Su tarea más importante era organizar a la clase trabajadora en una unidad funcional.

Marx también pudo anunciar con orgullo que el «Dr. Marx» había sido elegido por unanimidad como miembro honorario del parlamento. Es cierto que tuvo que compartir el honor con Louis Blanc y Martin Nadaud, dos socialistas franceses que no estaban entre sus favoritos. Pero se sintió halagado, como escribió en una carta al parlamento que se publicó en *The People's Paper.* El parlamento tenía ante sí grandes tareas. En ninguna parte había llegado tan lejos el despotismo del capitalismo como en Gran

Bretaña. En la Europa continental había todavía grandes masas de campesinos y artesanos, mientras que en Inglaterra estaban en vías de desaparición.

Pero la clase obrera británica también era la más competente. Al crear una industria moderna a gran escala, se había establecido un fundamento firme para otra sociedad. «Las clases trabajadoras han conquistado la naturaleza; ahora tienen que conquistar al hombre». Gran parte de la carta volvió a aparecer en un artículo del *New York Daily Tribune;* pero en él también reprodujo un programa de acción elaborado por la comisión que había tomado la iniciativa de convocar el parlamento. La propuesta más importante era la creación de fondos especiales que ayudarían a los trabajadores en huelga, con las fábricas cerradas por la patronal o injustamente despedidos. En pocas palabras, se trataba de una temprana versión de las cajas de resistencia [42] .

Desde una perspectiva sindical, el parlamento fue un éxito; políticamente, no obstante, fue una decepción. La mayoría de los delegados no estaban interesados en una amplia coalición política. Querían concentrarse en el tema inmediato: el derecho a la huelga por mejores salarios y condiciones de trabajo.

El optimismo de Marx sobre el desarrollo no decayó por ese retroceso. Tenía fe en su dinámica interna, a la vista –por ejemplo– del discurso que pronunció en 1856 para el cuarto aniversario del *People's Paper.* El discurso fue reproducido en ese mismo periódico y expresaba la confianza en el futuro que era tan típica en él. Vapor, electricidad y máquinas hiladoras eran elementos revolucionarios más peligrosos que rebeldes burgueses como Raspail y Blanqui. «Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción», declaró. Las máquinas estaban reemplazando a los trabajadores, y el trabajo seguía siendo cada vez más oneroso y más fatigoso. Las riquezas estaban creando la miseria. La humanidad estaba aprendiendo a dominar la naturaleza –pero se veía obligada a someter a otra gente–. Ni siquiera la luz de la ciencia parecía capaz de atravesar el opaco fondo de la ignorancia. Todos nuestros éxitos significaban que estábamos reemplazando las fuerzas materiales por vida inteligente, pero al mismo tiempo estábamos embotando la vida humana. La contradicción entre la industria moderna y la ciencia, por un lado, y la miseria y la degeneración de las relaciones sociales, por otro, era obvia. Pero las circunstancias cambiarían. Los trabajadores ingleses eran «los primogénitos de la industria

moderna» (hijos, no hijas, a pesar de las innumerables mujeres que trabajaban, sobre todo en la industria algodonera). Su tarea consistía en liderar la gran liberación que tenían a mano.

El contraste entre la descripción bien delineada de la época y las vagas promesas del desarrollo futuro es sorprendente [43] . Ese ejemplo de elocuencia, sin embargo, es raro en los artículos periodísticos de Marx de las décadas de 1850 y 1860. Con mayor frecuencia escribía sobre las condiciones concretas en las fábricas. Luego hizo un gran uso de los informes que los inspectores de fábrica, nombrados por el Parlamento británico, publicaban una vez cada seis meses. Comentó los resultados en una serie de artículos, que nos cuentan mucho sobre la «anatomía social» de Gran Bretaña y revelan cómo los vampiros se alimentaban del «fluido vital de la joven generación trabajadora», como dijo en 1857. Y de hecho era una realidad grotesca la que presentaba ahí, con la muerte, la mutilación, ojos vaciados y quemaduras horribles.

Las medidas de seguridad recomendadas por los inspectores despertaron las indignadas protestas de los dueños de las fábricas. Declararon que no pensaban interrumpir sus operaciones con regulaciones tan amplias. Transmitieron fervientemente esa opinión a través de sus representantes en el Parlamento. Allí tuvieron lugar batallas ridículas entre terratenientes y fabricantes, combatientes que, en opinión de Marx, estaban unidos en su desprecio por la gente. En cualquier caso, a su juicio la valentía moral de los inspectores de fábrica era digna de admiración [44] .

En un nuevo informe de los inspectores de fábrica en 1860, Marx se interesó particularmente por el de uno de los inspectores adjuntos de una operación pionera en Rochdale. Rochdale es conocido en la historia como el lugar de nacimiento real de una cooperativa de consumidores, en la que los tejedores se unieron en una tienda de la que ellos mismos eran dueños a través de sus participaciones, por lo que podían influir democráticamente sobre ella. A la posteridad le resultó más fácil olvidar que las cooperativas de productores también se afianzaron allí, y es esta audaz operación de la que hablaba el inspector adjunto Patrick (se desconoce su nombre de pila). Una fábrica de algodón, en funcionamiento desde finales de la década de 1840, era propiedad cooperativa, y la mayoría de los propietarios eran trabajadores. Otras industrias similares habían crecido en los alrededores. Marx dijo que la información de Patrick era valiosa, pero al mismo tiempo expresó el temor de que la operación fuera eliminada durante la siguiente

crisis industrial, evitando cualquier comentario más profundo. ¿No veía a la cooperativa de productores como una oportunidad para fortalecer el poder y libertad de los trabajadores? No podemos juzgarlo por esas escasas declaraciones [45] .

Los trabajadores industriales no sólo tenían que vivir bajo un riesgo constante de accidentes y aguantar jornadas de trabajo injustificadamente largas. La pura indigencia los amenazaba en tiempos de crisis, y no sólo entonces. Durante los periodos de expansión, se creaba riqueza para unos pocos y seguía la pobreza continua para los demás. Por otra parte los trabajadores, como otras personas pobres, se veían amenazados por el deterioro de la calidad de los alimentos básicos. Marx dedicó especial atención al pan, y no fue el único que lo hizo. El Parlamento se preocupó por los aditivos nocivos, extraños o pobres en nutrientes que se mezclaban con los alimentos para aumentar su volumen y, con él, las ganancias para los productores, y los sometió al examen investigador de científicos socialmente críticos. Cuando Marx volvió al tema pocos años después, confió en *Adulteration Detected* , el impresionante libro de 1861 del médico y especialista en nutrición Arthur Hill Hassall.

En un artículo en el *New York Daily Tribune,* Marx mencionó las adulteraciones, pero sobre todo se quejaba de la penosa higiene en las panaderías. Telarañas, insectos y otras cosas más o menos peligrosas para la salud acababan en la masa. Imaginó un futuro donde gigantes panaderías con las normas mecánicas más rigurosas proporcionarían pan a la gente [46] . Ese sueño se materializó unas décadas después de la Segunda Guerra Mundial, pero el pan producido no era sabroso ni nutritivo. Desde entonces se ha vuelto parcialmente hacia las pequeñas panaderías, que se espera que ahora estén libres de telarañas e insectos…

Marx veía todos los problemas que tenían que ver con la situación de la clase obrera a la luz de la lucha de clases. Sus oponentes inmediatos eran los propietarios de fábricas. Por eso le irritaba –como a muchos otros– que sus portavoces más visibles, como Richard Cobden, John Bright y sus amigos, hablaran tan fácilmente en nombre de todo el pueblo cuando se dirigían contra la clase alta tradicional. En un artículo de 1855 en *Neue Oder-Zeitung,* Marx habló acerca de una reunión en Londres que atrajo a una gran audiencia, principalmente de trabajadores. Pero los oradores que aparecieron no eran trabajadores, y elogiaron a la clase media a la que pertenecían y que, en su opinión, debía asumir la responsabilidad del

gobierno en nombre de todo el pueblo. Ese discurso despertó vivas protestas, y el orden sólo se restableció cuando el líder cartista Ernest Jones dio un paso adelante y declaró que la gente realmente no debería aliarse con Bright y Cobden, quienes se habían opuesto tan vigorosamente a todas las leyes humanitarias en las fábricas. Marx comentó que algún día se impondría el sufragio universal y eso contribuiría a cambiar la sociedad. Entonces, por supuesto, el pueblo real alcanzaría una influencia decisiva [47] .

Crisis políticas y económicas

En un artículo sobre una crisis política en Gran Bretaña, Marx se quejó de que la prensa dedicara mucho más espacio al juego político en el Parlamento que a los altibajos de la economía. Aquella observación era completamente acorde con su comprensión básica de la sociedad. Por otro lado, llama la atención que Marx, como periodista, no se apartara de este patrón que encontraba reprensible. Por supuesto, dedicó muchos artículos a las crisis industriales, comerciales y financieras. Pero en muchos más se centró en los debates tanto en la Cámara de los Comunes como en la de los Lores, así como en las crisis políticas que se repetían constantemente. Los principales políticos de la época fueron objeto de muchos de sus comentarios. Los nombres de muchos de ellos tienen todavía cierta aura: Benjamin Disraeli, William Ewart Gladstone y, por supuesto, los mencionados Cobden y Bright.

La década de 1850 fue un periodo altamente volátil, por no decir turbulento, en la política británica. El Imperio estaba creciendo, la guerra estaba en su apogeo y constantemente parecían inminentes nuevos conflictos. Las contradicciones entre la aristocracia tradicional y la burguesía se agudizaban, al tiempo que el descontento entre los trabajadores y otras clases bajas se percibía como un ruido lejano, pero amenazante, en el Parlamento.

Henry Temple, tercer vizconde de Palmerston, comúnmente llamado Lord Palmerston, ocupó una posición única en los informes de Marx. Nació en 1784 y era por tanto un hombre de edad avanzada en la década de 1850 y

principios de la de 1860. Su carrera había sido excepcionalmente larga: debutó en la Cámara de los Comunes en 1807, cuando Napoleón I era el tema del día en la política británica. A lo largo de las décadas se encontró cerca del centro del poder, coronando finalmente su carrera en 1855 con el puesto de primer ministro.

En 1853, cuando Palmerston era ministro del Interior, Marx escribió una larga serie de artículos con el título colectivo «Lord Palmerston». Los artículos estaban destinados tanto al *People's Paper* cartista como al *New York Daily Tribune,* pero sólo algunos artículos se publicaron en este último. Esta serie pronto saldría como un folleto, y disfrutó de cierto éxito.

Marx siempre tuvo una perspectiva irónica sobre Palmerston: no era un estadista a la altura de sus tareas, pero era un actor inteligente para cualquier papel, dijo Marx. No albergaba grandes planes, sino que se dedicó a los asuntos pequeños. No era digno de ningún gran oponente, pero siempre supo en cambio cómo elegir insignificantes adversarios para sus duelos. Cuando le resultó oportuno se convirtió en dirigente del partido *whig,* que pronto lo convirtió en secretario de Asuntos Exteriores. Despreciaba al pueblo: la gente común no tenía derechos, pero se complacía en ser visto como un benefactor [48] .

Esa serie de artículos es altamente retrospectiva, poniendo bajo la lupa las hazañas de Palmerston durante las décadas de 1830 y 1840. En muchos artículos posteriores, Marx censuró las iniciativas más recientes del ministro. En 1855, cuando *Neue Oder-Zeitung* era el principal periódico de Marx, volvió a dedicar varios artículos al estadista británico. Informó del rumor de que Palmerston era un espía ruso y por lo tanto poco inclinado a infligir una derrota decisiva a los rusos en la Guerra de Crimea. Pero él respondió con otro rumor: que en realidad pertenecía a una sociedad secreta italiana. En otro artículo interpretó la fisonomía de toda la clase dominante británica a partir de la conducta de Palmerston [49] .

En pocas palabras, Marx no tenía muy buena opinión de Palmerston. Había, sin embargo, otros don nadies aún más notorios. Uno de ellos, objeto de particular desprecio por parte de Marx, era Lord Aberdeen (o, con su título oficial, George Hamilton-Gordon, cuarto conde de Aberdeen). Lord Aberdeen era primer ministro cuando Inglaterra entró en la Guerra de Crimea. La virulencia de Marx sobresale cuando describe cómo presentó el conde la declaración de guerra en el Parlamento. Marx iniciaba su artículo con una mención completamente irrelevante. Los franceses, escribió, no

podían entender la grandeza de Shakespeare porque combina libremente lo sublime con lo abyecto, lo espeluznante con lo ridículo y lo heroico con lo burlesco. Pero esos contrastes tenían límites: Shakespeare nunca había dejado que un bufón presentara el prólogo de un drama heroico, y eso es lo que acababa de ocurrir en el parlamento británico. Lord Aberdeen había desempeñado con brillantez el papel del bufón cuando confirmó oficialmente que su país estaba en guerra con Rusia. Sólo una farsa podría seguir a tal introducción, suspiraba Marx [50] .

Sin embargo, albergaba una gran admiración por otro político británico de la época: Benjamin Disraeli. Ideológicamente, su distancia del Disraeli conservador era aún mayor, pero Marx también sabía apreciar la agudeza intelectual y la calidad entre los que sostenían opiniones opuestas a las suyas. Comentó una y otra vez los méritos de Disraeli, generalmente en contraste con la mediocridad arbitraria de Palmerston. Su elogio nunca fue mayor que en 1858, cuando describió cómo Disraeli, ahora canciller del Tesoro, presentó su presupuesto al Parlamento. Elogió la claridad del análisis, la simplicidad de la propuesta y su destreza, juicios con los que nunca habría obsequiado a Palmerston o Aberdeen, por no hablar de Gladstone [51] .

Quienes dicen que Marx lanzaba injurias contra los judíos en una especie de autoodio construyen sobre una base frágil. Es cierto que a menudo sacaba a relucir la condición judía de personas que, por alguna razón, no eran de su agrado. Pero pensaba muy bien de Disraeli, el único primer ministro británico de ascendencia judía, a pesar del hecho de que era conservador. Marx no dijo ni una palabra sobre su origen familiar.

La década de 1850, como también el comienzo de la siguiente, fue una época turbulenta en la política británica. Pero fueron también los años en que la economía se vio sacudida por alzas y bajas, grandes ganancias y crisis. Marx estaba profundamente interesado por esos cambios espectaculares. Pero como otros periodistas, les dedicó menos espacio en sus artículos. Sólo de vez en cuando hizo comentarios sobre los signos de declives dramáticos, apoyando sus declaraciones con estadísticas. La producción de algodón estaba colapsando y arrastraba tras de sí a otras ramas de la industria, escribió en 1855, agregando que cuando la clase trabajadora experimentara un declive, en cambio, volvería a cobrar vida después de algunos años de pasividad [52] .

Pero la auténtica crisis se produjo en 1857, y fue importante en la vida de Marx. A su sombra escribió el sustancial manuscrito que lleva el nombre de *Grundrisse,* que no es sólo una obra preparatoria para *El Capital* sino que tiene su propia importancia. También dedicó algunos artículos periodísticos al dramático curso de los acontecimientos económicos, describiendo el colapso de la bolsa de valores de Hamburgo, que tuvo repercusiones en Suecia, Noruega y Dinamarca; Londres no se vio afectado [53] . Convulsiones similares en Francia también fueron comentadas en algunos artículos [54] .

La fascinación de Marx por el curso de los acontecimientos estaba ligada a su convicción de que una profunda crisis económica desencadenaría una nueva revolución. Así había sido en 1789, 1830 y 1848, y cabía esperar que así fuera en el futuro. Anteriormente Gran Bretaña había tenido éxito resistiendo la atmósfera de rebelión, pero no sería así la próxima vez, declaró en uno de sus artículos sobre el tema. Añadió que hasta Rusia se había visto sacudida: la servidumbre estaba siendo cuestionada allí (finalmente fue abolida en 1861) [55] .

Pero la crisis de 1857-1858 estalló sin una revolución. Eso no significaba que Marx estuviera ahora menos atento a las oscilaciones del mercado. Así, por ejemplo, los lectores de *Die Presse* fueron informados en 1861 de que la Guerra de Secesión estaba amenazando la industria británica debido al bloqueo de las importaciones de algodón, una importante materia prima [56] . Sin embargo, había otros aspectos de la guerra que preocupaban más al periodista Marx.

Londres y el mundo

Puede que París fuera la capital del siglo XIX, en el sentido en que lo entendía Walter Benjamin: fue allí donde quedó fijada la agenda para la mayoría de las cuestiones culturales. En cuanto al poder económico y político, sin embargo, ninguna metrópolis podía compararse con Londres. Esto se hizo cada vez más claro, en particular durante las décadas en que Marx y su familia residieron allí. Muchos de los principales políticos, con Lord Palmerston a la cabeza, podían ser tristes figuras en la escena

internacional. Tras sus palabras a menudo torpes, sin embargo, había una pujanza de recursos industriales, de comunicaciones a escala mundial y de dinero que ninguna brillante retórica continental podía igualar.

Este poder fue la razón por la que Marx y muchos otros se sorprendieron por la endeblez de los esfuerzos británicos durante la Guerra de Crimea, pero también la razón por la que el dominio sobre la India y el sometimiento de China fueran vistos como una confirmación de la eficiencia y la implacabilidad británicas.

Como hemos visto, la Guerra de Crimea –que desde el principio se llamó «Guerra de Rusia»– fue un tema importante (de hecho, dominante durante mucho tiempo) en el periodismo de Marx. Ahora se trataba de observar esa guerra desde una perspectiva más amplia que la del Parlamento británico.

La mayor parte de lo que Marx escribió sobre el tema eran comentarios. Utilizando sus propias fuentes, obtenidas a menudo directamente del principal adalid del sultán en Londres, David Urquhart, un periodista y político bien informado pero profundamente reaccionario. En la literatura se sugiere a veces que estaba cerca de Urquhart, pero lo único que unía a Marx y su informador era su común aversión a la Rusia zarista. Es cierto que Urquhart apreciaba los artículos de Marx y lo había tratado personalmente; de hecho, incluso le solicitó algunos artículos para sus propios periódicos. Pero Marx los escribió principalmente por la remuneración, y rompió el contacto cuando no recibió una compensación que le pareciera razonable [57] .

Marx se esforzó por contrarrestar la imagen del Imperio otomano como algo exótico en comparación con la Gran Bretaña supuestamente normal. A sus ojos, el islam no era más extraño ni más opresivo que el cristianismo. Cuando Richard Cobden, de la Escuela de Mánchester, advirtió contra la alianza con los «musulmanes fanáticos», Marx señaló que Cobden bien podría haber dirigido su mirada acusadora hacia su propio país, donde la Iglesia tenía bien agarrado el poder estatal [58] .

En otro artículo informó sobre todos los obstáculos que el Gran Muftí había puesto en el camino de una alianza con los Estados cristianos. En el siguiente habló de la lucha con uñas y dientes de las iglesias cristianas por el derecho exclusivo al Santo Sepulcro en Jerusalén. Marx quería obviamente encontrar un equilibrio. Las religiones siempre habían tenido su caldo de cultivo en las deficiencias de la sociedad. La gente buscaba en todas partes alivio frente a una dura realidad a través de las drogas

soporíferas de la religión. Los líderes religiosos construyeron su posición de poder sobre los sueños piadosos de una existencia mejor en nombre de una fe u otra [59] .

Pero a finales de 1854 otro tema distinto de la Guerra de Crimea atrajo la atención de Marx: España. En Europa occidental, España era casi tan exótica como Turquía, escribió. Marx se había pertrechado bien para que el país no resultara tan extraño a sus lectores estadounidenses al menos. Había aprendido tan bien el español que no sólo lo leía con fluidez, sino que según sus conocidos españoles llegaría a hablarlo admirablemente, aunque tuviera problemas con la pronunciación.

En España se mantenía desde hacía décadas una contienda entre los guardianes de la tradición y los modernizadores. Marx estaba fascinado por las batallas y el desarrollo tan diferente entre España y Francia, donde habían bastado tres días para hacer una revolución, mientras que en España llevaban combatiendo durante tres años y se preparaban para nuevos enfrentamientos una década después. Nubes de tormenta se cernían una vez más en el horizonte.

Marx escribió once artículos sobre el tema para el *New York Daily Tribune*. Ocho de ellos fueron publicados, dos se han perdido, y sólo se han conservado algunos fragmentos del otro. Quizá el equipo editorial consideró que había demasiada historia española. Marx impartía una pertinente lección de historia en la que se centraba principalmente en los años en torno a 1812, cuando los españoles se sacudieron de encima el yugo napoleónico y se abrió paso la típica contradicción entre reaccionarios y modernizadores. Marx señaló que estos últimos fueron los primeros en denominarse *liberales,* y que el nombre se extendió luego a otros países. Una afirmación que aún se mantiene incólume [60] .

Pero Marx también siguió la evolución de los acontecimientos en países más distantes, sobre todo India y China, desde su atalaya británica. Comenzó allí, como lo hizo en otros asuntos, a partir de la convicción de que el periodo contemporáneo era una etapa de un largo proceso de avance. Esta idea encontró expresión en unos pocos juicios radicales en un artículo sobre el dominio británico en la India del que se ha hablado mucho, o que al menos ha sido muy controvertido. India había sucumbido a muchos conquistadores, señaló, pero los británicos fueron los primeros en llevar el país a un mayor nivel de desarrollo mediante el telégrafo y pronto también los ferrocarriles y los buques de vapor.

Esa reorganización conllevó un inmenso sufrimiento para la gente, pero era un paso necesario para avanzar. La civilización burguesa que impulsó los cambios era, sin duda, descaradamente hipócrita. Los británicos buscaban nuevas fortunas en tierras lejanas, aunque pretendían ser guiados por deseos más nobles [61] .

La actitud de Marx hacia la India y su brutal modernización ha sido un asunto controvertido durante mucho tiempo. Edward Said, un autor palestino-estadounidense crítico de la sociedad moderna, lo veía como un representante del orientalismo occidental. En un artículo sobre la India, Marx citó el *West-östlicher Divan* de Goethe, el gran poema sobre la poesía oriental en su encuentro con su homóloga occidental; en opinión de Said, se reveló así como un romántico en su visión de Oriente. Dijo incluso que las «visiones socioeconómicas teóricas de Marx se sumergen» en la imagen predominante de la India.

Esto último puede parecer excesivo: en Marx los telégrafos, los ferrocarriles y los vapores todavía tienen la última palabra. La cita de Goethe trata del placer que podía derivar del sufrimiento que había consumido «miríadas de almas jóvenes». Sin duda estaba hablando de las víctimas de la civilización, independientemente de si vivían en Gran Bretaña, India o China [62] .

Pero es significativo que Marx se refiriera a Goethe, uno de sus literatos preferidos. En cualquier caso, no estudió persa o árabe, como sí hizo Goethe, y a pesar de su conocimiento de primer nivel del griego clásico, no se sintió tentado, como muchos otros europeos de su época, a aprender la lengua más apreciada por los orientalistas, el sánscrito. Su marco de referencia siguió siendo occidental; tenía un conocimiento más profundo del camino de Homero a Goethe. Se acercó a la India desde el exterior, aunque despertado por el hambre de conocimiento que era típica en él.

La imagen de Said ha sido cuestionada por Aijaz Ahmad, un erudito literario indio y comentarista político, quien en «Marx on India: A Clarification» (1992), subrayó que la India en 1853 era un tema completamente nuevo para Marx y que lo que dijo al respecto no se condice con las profundas percepciones que caracterizan buena parte de lo que escribió (vale la pena señalar, por ejemplo, que Marx repitió la peculiar declaración de Hegel de que India era un país sin historia). Ahmad también llama la atención sobre una frase frecuentemente olvidada en uno de los artículos de Marx en la que sus opiniones sobre las bendiciones de la

civilización aparecen más claramente que en otros lugares. Ahí decía que los indios no disfrutarían de la frutos de todo lo que los británicos estaban difundiendo en su país hasta que la clase obrera hubiera tomado el poder en Gran Bretaña, o hasta que los propios indios se hubieran vuelto lo suficientemente fuertes como para sacudirse el yugo británico. El pueblo subyugado se veía así sometido al mismo yugo que los trabajadores industriales en la lejana Gran Bretaña [63] .

Esta fue la convicción que llevó a Marx a depositar ciertas esperanzas en el levantamiento cipayo que estalló en la India en 1857 y continuó hasta 1858. «Cipayos» era como se denominaba a los nativos que servían en el ejército británico, utilizados de manera implacable en la sucesión de guerras y conquistas británicas en Asia y que no tenían la posibilidad de hacer carrera en el ejército. Además, vieron que sus distritos de origen en el norte de la India eran sometidos a tributos aún más gravosos. La chispa que desató la rebelión fue el rumor de que los cartuchos que se les distribuían habían sido lubricados con grasa de vaca y de cerdo, violando así varios tabúes indios que, generalmente, el dominio británico del país solía respetar. Sofocar la rebelión exigió grandes esfuerzos a los británicos.

Marx escribió algunos artículos sobre la insurrección. Su posición era obviamente ambigua. Los conquistadores ingleses podían equipar al país con tecnología moderna que era necesaria para la liberación real del pueblo. Los guerreros cipayos habían conseguido sitiar Delhi, es cierto, pero carecían de líderes y su sueño era una India premoderna.

En otro artículo, Marx reprodujo lo que se había contado en los periódicos británicos sobre las atrocidades que los rebeldes habían cometido contra los ingleses. Marx estaba de acuerdo en que eran espantosas, pero al mismo tiempo señaló que los conquistadores británicos habían mutilado, violado y matado a indios y chinos con el mismo frenesí. Los indios no eran, pues, criaturas exóticas dotadas de una particular crueldad oriental. Los británicos y otros gobernantes sólo imaginaban que su propia indiferencia hacia el sufrimiento de los demás estaba más justificada porque ellos eran buenos cristianos [64] .

China fue también un tema importante en los artículos de Marx. En el primero en el que se ocupó de ese país recurrió a Hegel, aunque sin mencionar el nombre del filósofo; lo escondió detrás de la perífrasis «un especulador muy profundo pero fantasioso sobre los principios que gobiernan los movimientos de la Humanidad». Ese filósofo había sostenido

la tesis de la unidad de los opuestos. Marx encontró ejemplos de esa unidad en la relación entre Gran Bretaña y China. En China estaba en marcha la «rebelión Taiping», inspirada en una doctrina que tenía una de sus raíces en el cristianismo. La rebelión –o revolución, como decía Marx– comenzó desde abajo; su propagación habría sido impensable sin el creciente descontento de los campesinos.

El nombre del movimiento, por cierto, significa «total igualdad». Había líderes en él que no cumplían con el ideal y vivían rodeados de lujo y riquezas; pero el objetivo era crear una China más moderna. Los británicos optaron por apoyar al otro bando, el de la tradición y el imperio. La rebelión no fue sofocada hasta 1864. Fue probablemente la guerra más sangrienta de la historia, incluso si los cálculos del número de muertos son extremadamente vagos. Se estima que perdieron la vida entre 20 y 70 millones de personas.

Marx no entró en una descripción del trasfondo de la rebelión o los eventos anteriores en su artículo de 1853, y proporcionó sobre todo una idea de cómo el mundo había llegado a constituir una unidad íntimamente conectada en la que sus antítesis se reforzaban mutuamente. Desde esa perspectiva global, la rebelión Taiping constituía un paso hacia la modernidad; su elemento principal era un esfuerzo antifeudal por la libertad. Stephen R. Platt, un historiador actual que ha escrito una monografía sobre el gran drama chino, concuerda con él. Cuando los británicos apoyaron al poder imperial, eligieron conscientemente el lado de la pasividad china y la dependencia extranjera. Con la ayuda del opio, la gente mantendría la calma; los británicos podrían enviar sus ganancias a casa [65] .

La adicción al opio fue un tema singular del periodismo de Marx. Incluso escribió una historia en forma de artículo sobre el comercio de esa peligrosa droga. En cuanto a China, creía que la razón por la que los extranjeros podían oprimirla era que se trataba de una sociedad fosilizada, que también había despertado a su enemigo interno, las masas rebeldes que bajo el lema «Taiping» (total igualdad) atacaron a sus amos y también indirectamente a los invasores extranjeros. Marx no idealizó de ninguna manera la violencia popular, sino que la conectó con la pobreza extrema. La gente vivía del saqueo y se contentaba con las migajas. Para el soldado ordinario del Taiping, «una cabeza humana no significa más que una cabeza de repollo».

Sin embargo, Marx habló del «ejército revolucionario» y señaló que su núcleo consistía en tropas regulares que se habían convertido en partisanos experimentados. Pero la gran mayoría de guerreros eran pequeños propietarios con una existencia desarraigada. Una vez que una ciudad había sido conquistada, los soldados tenían carta blanca para violar a mujeres y niñas durante tres días.

Concluyó: Taiping es obviamente el diablo personificado tal como se lo imaginaba el pueblo chino. Pero sólo en China era posible ese diablo. Su prerrequisito era una vida social petrificada.

Por primera vez, podría decirse que Marx retrata aquí un país lejano con colores exóticos; a diferencia del caso de la India, no relaciona la violencia de las tropas rebeldes con la correspondiente violencia de los amos extranjeros [66] . Al mismo tiempo, destacaba en su informe anterior lo dependiente que era entonces Gran Bretaña de China. Debido al levantamiento, los precios de varios productos aumentaron en Londres. Es decir, que ambos países estaban ligados por lazos globales firmes.

Cuando Marx escribió sobre el tratado de relaciones comerciales recíprocas que los británicos y los chinos firmaron en 1858, su artículo se convirtió en objeto de una disputa con Charles Dana. Marx se desahogó en una carta a Engels en diciembre de 1858; Dana había impreso sus artículos anteriores sobre China como editoriales anónimos sin reconocer a Marx sus esfuerzos pero, cuando se publicó el artículo de marras, se dijo que estaba escrito por un «corresponsal ocasional», y encima Dana tuvo la audacia de entrar en polémicas al hilo del mismo. Marx establecía que los chinos habían legalizado la importación de opio y, probablemente también, el cultivo de la peligrosa amapola en China mediante ese tratado. Cuando miembros del gobierno británico extrajeron idénticas conclusiones, pudo él relamerse.

Marx fue siempre enemigo del colonialismo, particularmente del colonialismo británico. Su actitud fundamental se trasluce muy claramente en un artículo que escribió en 1857 sobre las tentativas británicas por extender su dominio sobre Persia. Su imagen de las acciones británicas era extremadamente tenebrosa. Habló con disgusto sobre la astucia y los despiadados trucos de la diplomacia británica en Asia, sin escatimar colores en la descripción del comportamiento repulsivo de los intrusos [67] .

La imagen de las opiniones de Marx sobre el colonialismo europeo, particularmente el británico, cambia notablemente si uno no se contenta con una cita fuera de contexto de uno de sus muchos artículos sobre la India. Marx no era un orientalista en el sentido de Said, y no creía en lo que Rudyard Kipling llamaría más tarde «la carga del hombre blanco», la tarea de elevar a otras razas a las alturas de la civilización. Nunca dudó en su creencia en el significado positivo de los ferrocarriles, el telégrafo y los buques de vapor. Pero vio la situación de los pueblos colonizados con los mismos ojos con que veía a la clase obrera de los países industrializados. Pagaban las bendiciones de la civilización con sudor y trabajo sin que se les permitiera participar de ellas.

No creía que la rebelión taiping o el levantamiento cipayo condujeran a una verdadera liberación. Algo así presuponía una industrialización de gran alcance. Pero esta industrialización no estaba ligada necesariamente a Europa y Norteamérica. Los pueblos de los rincones más remotos del mundo no eran menos adecuados para ella que, por ejemplo, los británicos.

Estados Unidos y el mundo

La Guerra de Secesión (1861-1865) también arrojó una alargada sombra sobre Europa. La esclavitud había pasado gradualmente a ser vista como la cuestión determinante. Los estados del Norte lucharon para abolir aquel sistema inhumano; los sureños, por mantenerlo.

Mucho antes de la guerra, la esclavitud había suscitado controversias políticas de primer orden. La idea de igualdad y derechos para todos entraba obviamente en conflicto con el sistema según el cual ciertas personas eran dueñas de otras personas y por eso podían usarlas (y abusar de ellas) libremente. En Estados Unidos, los padres fundadores pudieron cerrar los ojos ante aquello; varios de ellos, con Thomas Jefferson a la cabeza, eran propietarios de esclavos. En la Revolución francesa los grupos más radicales destacaron lo absurdo de la esclavitud; la idea de que todos, sin importar la raza, o incluso el género, deben gozar de los mismos derechos y libertades, incluyendo el de sufragio, cosechó celosos defensores. Pero cuando los antiguos esclavos negros hicieron una revolución en la colonia

francesa de Haití, Napoleón respondió intentando aplastar la rebelión. No tuvo éxito; los franceses se vieron obligados a abandonar la isla y se proclamó una república independiente. En su nueva constitución se destacaba especialmente la igualdad de las razas [68] .

Durante la primera década del siglo XIX, la trata de esclavos fue prohibida en muchos países, incluidos Gran Bretaña y Estados Unidos. La cuestión era si los Estados podrían realmente garantizar que no la hubiera. En el mercado se ofrecían continuamente a la venta nuevos esclavos. Se sospechaba que, pese a la prohibición, navíos con bandera de Estados Unidos transportaban esclavos, en condiciones habitualmente inhumanas, cruzando el Atlántico. La cuestión, planteada por el obispo de Oxford, se presentó en el Parlamento británico y Marx informó sobre ello en un artículo de 1858 para el *New York Daily Tribune.* El Gobierno la desestimó: la investigación de buques con bandera estadounidense estaba fuera de lugar, ya que conduciría a un conflicto abierto y quizás a la guerra. Se conjeturaba, además, que el suministro de nuevos esclavos estaba siendo garantizado por los barcos españoles que también abastecían América Central y del Sur en aquel «infame tráfico», como lo denominó Marx [69] . Cuando Abraham Lincoln fue elegido presidente de Estados Unidos en 1860, once de los treinta y cuatro estados se separaron de la Unión y formaron lo que llamaron Confederación de Estados Americanos. La formación de aquel nuevo Estado fue la causa inmediata de la guerra, que comenzó el 12 de abril de 1861. La Confederación luchaba por su independencia, la Unión por restaurar el país tal como había sido antes de la secesión; pero el tema de la esclavitud siempre fue importante y, poco a poco, se destacó como el principal. Los secesionistas obtuvieron una serie de victorias militares al principio, pero a la larga los estados del Norte –lo que generalmente se llamaba la Unión– vencerían por la fuerza de su superioridad económica e industrial.

Las simpatías de Marx siempre estuvieron del lado del Norte. Esto era absolutamente evidente en los artículos que logró publicar en el *New York Daily Tribune* antes de que la guerra obstaculizara el envío de nuevas colaboraciones. Informó indignado sobre las reacciones del gobierno británico, dirigido por Palmerston, y de la prensa británica. Palmerston defendía de boquilla la abolición de la esclavitud, pero en realidad le preocupaba tanto como a *The Times* y otros periódicos. La lucha de los estados del Sur por la libertad de esclavizar a otras personas encontraba un

amplio respaldo, decía Marx, mientras que se cuestionaba el deseo genuino de los estados del norte de oponerse a la esclavitud. Harriet Beecher Stowe, autora de la famosa novela *La cabaña del tío Tom* en 1852, también tuvo un papel importante en el debate británico. En una carta abierta al conde de Shaftesbury, señaló que la esclavitud era la causa real de la guerra, lo que obligó a muchos líderes británicos a mostrar sus cartas [70] .

Pero Gran Bretaña fue oficialmente neutral en el conflicto. Desde luego nadie, ni en el gobierno ni en el Parlamento, defendía la esclavitud. Pero en su discurso de inauguración, Lincoln declaró que a los estados partidarios de la esclavitud se les permitiría mantenerla durante su Administración. A partir de entonces, el gobierno británico concluyó que el problema de los esclavos no desempeñaba ningún papel en la Guerra de Secesión. Palmerston y sus ministros incluso se inclinaron hacia la opinión de que los estados del Sur tenían derecho a abandonar la Unión.

Los estados de la Confederación vieron su oportunidad en la dependencia –que juzgaban aboluta– de la industria británica respecto de las importaciones de algodón procedente del sur de Estados Unidos, y con esa certeza enviaron dos negociadores a Londres, ambos defensores de la esclavitud. Viajaron en un barco británico, el *Trent,* y por eso creían que podrían romper el embargo marítimo que los estados del Norte habían impuesto. Pero el buque fue abordado a pesar del pabellón británico. El suceso despertó una indignación enorme, y Palmerston parecía inclinarse a considerar que el abordaje era motivo suficiente para que los británicos fueran a la guerra contra el Norte [71] .

Marx escribió en detalle sobre el asunto del *Trent,* al igual que había cubierto la guerra. Pero sólo uno de sus artículos sobre el caso del *Trent* logró ser publicado en el *New York Daily Tribune* antes de que concluyera su contrato y se convirtiera en colaborador de *Die Presse.* A sus ojos, los principales políticos y periódicos británicos estaban jugando un doble juego. Incluso si se oponían a la esclavitud y a la trata de esclavos, apoyaban la asociación política de los amos de esclavos. A juicio de Marx, el meollo de la Guerra Civil norteamericana fue desde el principio la emancipación, y los británicos que la cuestionaban eran prevaricadores que custodiaban principalmente sus propios intereses económicos. Relató con orgullo que los más afectados por la rápida disminución de las importaciones de algodón, los trabajadores en Lancashire, nunca vacilaron en su apoyo a los Estados Unidos. En algunos artículos en *Die Presse*

incluso argumentó que el asunto del *Trent* había creado un conflicto entre el gobierno y el pueblo inglés [72] .

La visión que tenía Marx de Estados Unidos estaba marcada en gran medida por su encuentro positivo con Charles A. Dana y por sus buenas experiencias en el periódico en el que Dana le dio la oportunidad de escribir. A esto se añade que algunos de sus amigos y compañeros de armas, con Joseph Weydemeyer a la cabeza, se habían acomodado en el nuevo país y es comprensible que su imagen de América fuera bastante luminosa. Había oportunidades no sólo para el desarrollo tecnológico y económico, sino también para una sociedad más justa.

Su imagen de Europa después de las revoluciones era significativamente más oscura. Gran Bretaña inspiraba cierta esperanza, pero la lucha de clases allí también era más desnuda y cruda que en cualquier otro lugar. La Francia bajo Napoleón III era objeto de su particular inquina. En los muchos artículos en que se ocupó de la evolución francesa bajo el nuevo emperador no había muchas novedades con respecto a lo ya expuesto en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* .

Siguió la guerra entre Francia y Austria en 1859 con una sensación de antipatía. Ambos regímenes le eran odiosos, pero parecía soportar más fácilmente las reacciones en Viena. La causa francesa podría haber parecido buena –lo que estaba en juego era la libertad de Italia con respecto al imperio de los Habsburgo–; pero la falsa popularidad del emperador francés era tan repugnante a los ojos de Marx que no podía expresar ninguna alegría por los éxitos franceses. Además, aplicaba la máxima de que nadie puede liberar fundamentalmente a nadie. La libertad de Italia debía ser asunto de los propios italianos.

Desde el principio, Marx tenía sospechas sobre las razones de Napoleón III para ir a la guerra. El emperador había sido objeto de un intento de asesinato perpetrado por italianos; en opinión de Marx, debería haberlo percibido como una advertencia. En su turbulenta vida antes de llegar al poder, Luis Bonaparte había sido miembro de una organización secreta italiana cuyo objetivo era la unificación del país. El intento de asesinato fue una señal: ¡Sé fiel a las promesas que hiciste en la sociedad, o te mataremos!

Sin embargo, pasó mucho tiempo antes de que estallaran las luchas. La mayoría todavía esperaba la paz, pero Marx insistió desafiante: habría

guerra [73] .

Y hubo guerra. Los reveses de los austriacos provocaron un estado de ánimo ominoso en Viena. Se necesitaba un chivo expiatorio y se optó por la minoría judía, como solía pasar. Los judíos eran asaltados en las calles. La guerra terminó pronto y Austria se vio obligada a entregar parte de su antiguo territorio italiano. Pero, se preguntó Marx, ¿había ganado Italia algo? Los Habsburgo mantenían su frontera occidental y por lo tanto todavía tenían la llave del norte de Italia [74] .

A ojos de muchos, Napoleón III estaba ahora en el apogeo de su carrera. Durante la Guerra de Crimea Francia había apostado más que Gran Bretaña, y había ganado la batalla decisiva. Ahora también había sido golpeada la poderosa doble monarquía de los Habsburgo. ¿Quién sería la próxima víctima? ¿Sería quizá el turno de Gran Bretaña? En Londres se disparaban los rumores. ¿O sería Prusia, cada vez más fuerte?

Marx se hizo eco de los rumores de guerra con gran seriedad. Seguía muy negativamente dispuesto hacia un emperador amigo de la guerra. Reprodujo con entusiasmo el enfrentamiento, retóricamente brillante, de Giuseppe Mazzini con Napoleón. Mazzini, el creador de *La Giovine Italia,* no era por otra parte un hombre al que Marx tuviera en gran estima. Pero ese texto, en opinión de Marx, carecía casi por completo de «la falsa sublimidad, la grandeza hinchada, la verbosidad y el misticismo profético» que en otros casos caracterizaban sus escritos. Aquí el autor iba directamente al grano, y logró exponer claramente lo estrafalario que era el emperador francés.

El odio que le profesaba Marx no era menor que el de Mazzini. ¿Pero por qué estaba tan furioso? Una razón, por supuesto, es que Napoleón fue quien detuvo la revolución francesa en la que Marx depositaba tantas esperanzas. Pero el hecho de que en la elección presidencial que lo llevó al poder el emperador se convirtiera en el candidato del pueblo, especialmente de los campesinos, también desempeñó un papel. Afirmó ser capaz de resolver los problemas de la pobreza moderna, o pauperismo. En la década de 1840, la década de las utopías, había afirmado en su folleto *Extinction du paupérisme* que poseía la respuesta para remediarlo; hasta se consideraba una especie de socialista. El desprecio de Marx por su supuesta ideología era al menos tan vívido como su animadversión hacia Karl Grün o Arnold Ruge [75] .

En la década de 1850 Europa ofrecía sin embargo ciertos aspectos brillantes. Mientras Francia estaba siendo oprimida por su usurpador, Prusia

se deshizo del rey cuyo régimen intolerante puso fin a la carrera de Marx como académico y como director periodístico, Federico Guillermo IV. En varios artículos Marx informó sobre los rumores de que el rey era víctima de delirios; entre otras cosas, creía que era un pez listo para la sartén. La historiografía oficial habla de un derrame cerebral; en cualquier caso, aquello hizo que el poder recayera en su hermano Wilhelm (el futuro Guillermo I) a finales de la década de 1850. Marx siguió cuidadosamente lo que estaba sucediendo, y podía decir a sus lectores estadounidenses que el ambiente había cambiado fantásticamente en sólo dos meses. La tiranía de Federico Guillermo IV había desaparecido; quedaba su hermano, con una mano mucho más suave. ¡Y la libertad se ampliaba! Marx aseguró que Berlín era ahora la ciudad más revolucionaria de Europa, junto con Palermo y Viena. Pensaba, por supuesto, en la rebelión de Garibaldi en el sur de Italia y el evidente descontento en la capital del Imperio de los Habsburgo tras la derrota frente a Francia. En Berlín, la sensación de alivio después de su opresión anterior había dado a la gente el valor para imaginar una sociedad completamente diferente [76] .

La situación se fue calmando gradualmente en Viena y Berlín, y el nuevo Estado italiano de 1871 fue el resultado de un proceso totalmente diferente del que Garibaldi (y quizá incluso Marx) había imaginado: un régimen cauteloso que situaba al rey en la cima de la jerarquía.

Pero la mirada del Marx periodista recorría inquieta toda Europa, registrando signos a veces esperanzadores, a veces desalentadores. Hasta los subdesarrollados países nórdicos captaban a veces su atención. En un artículo de 1857 llamó la atención sobre el Príncipe de la Corona sueca –el futuro Carlos XV–, y su «carácter decidido y enérgico», con el que podría muy bien crear una unión escandinava, preparando así el terreno para un nuevo conflicto en Schleswig-Holstein.

La razón de esos pensamientos halagadores hacia el príncipe heredero sueco es parcialmente oscura. Durante la Guerra de Crimea, el príncipe heredero había trabajado para que Suecia entrara en el bando de Francia y Gran Bretaña contra Rusia, pero sus planes no hallaron eco. Sus sueños de una nueva Gran Suecia no eran realistas; pronto se calmó y quedó satisfecho con otros motivos de regocijo tales como las mujeres, las fiestas y las cacerías [77] .

Marx dedicó también cierto interés a Suecia y la Casa Bernadotte en otro contexto. En *The New American Cyclopaedia,* que publicaron Charles A.

Dana y su colega George Ripley, Marx contribuyó con algunos artículos y Engels con más aún. A Marx le tocó escribir sobre Jean-Baptiste Bernadotte y la extraña carrera que lo llevó a Suecia. Engels ya le había informado en una carta sobre las hazañas militares de Bernadotte, y enfatizó especialmente sus anteriores señales de independencia con respecto a Napoleón I.

En su artículo, Marx también da cuenta de todos los extraños giros en torno a la elección, por los suecos, de Bernadotte como rey (Carlos XIV Juan) y las esperanzas depositadas en el mariscal francés y en que reconquistaría Finlandia de los rusos. Se asombraron al descubrir que prefería optar por una unión con Noruega y llegar a un tratado de paz con los rusos. Pero los noruegos demostraron ser más independientes de lo que él pensaba, y tuvo que aceptar, a regañadientes, la constitución más democrática de Europa entonces. Estocolmo era en realidad demasiado pequeña para Bernadotte, y después de la Revolución de Julio de 1830 esperaba que le ofrecerían el trono de Francia. Pero no fue así y tuvo que quedarse en los países nórdicos.

Marx resumió: Suecia no tenía nada que agradecer a Carlos XIV Juan. Si la nación se había recuperado de la miseria y la desgracia anteriores, sólo se debía a su propia energía y a un largo periodo de paz [78] .

A la independencia de Irlanda iba a dedicar Marx especial atención. En sus cartas él y Engels podían lanzar críticas burlonas sobre los irlandeses (como lo hicieron con muchas otras gentes). Pero cuando el asunto se hizo acuciante, Marx y sus amigos apoyaron inquebrantablemente la demanda de independencia irlandesa. También siguieron llenos de esperanza la lucha de los trabajadores irlandeses por la libertad y la dignidad humanas. En un artículo, Marx pudo alegrarse por la gran influencia irlandesa en el Parlamento británico, convirtiéndose en una espina en el costado de los aristócratas y los liberales de Mánchester; en otro, pudo presentar con calor el funeral de un trabajador irlandés y líder cartista activo en Londres, Feargus Edward O’Connor [79] .

Sin embargo, los problemas irlandeses se vieron eclipsados por muchos otros en el periodismo de Marx. Tenía al mundo entero como fuente de noticias; las guerras y las crisis agudas eran siempre foco de su atención. Después de 1864, la redacción de artículos para periódicos se fue haciendo más esporádica, limitándose principalmente a breves peticiones y protestas, a menudo en nombre de la Internacional.

Durante tres periodos Marx iba a dedicar gran parte de su tiempo a escribir artículos en diarios y revistas; los dos primeros durante la década de 1840, cuando dirigió la *Rheinische Zeitung* y luego la *Neue Rheinische Zeitung.* El último periodo se extendió desde 1851 hasta 1864, cuando Marx ya no escribía como redactor jefe sino como corresponsal. Por otro lado, sus artículos circularon en dos continentes; la mayor parte de lo que envió también se publicó.

Ha sido frecuente en la bibliografía considerar que muchos artículos del tercer periodo estaban motivados por la necesidad de manutención, pero es un juicio superficial. De un modo muy diferente a las cartas –en particular las cartas muy privadas a Engels–, esos artículos eran cuidadosamente preparados y estaban destinados a influir en gran número de lectores. Estudiados cuidadosamente, también son esenciales como fondo para obras mayores, impresas o incompletas, del periodo posterior a las revoluciones de 1848-1849. Una serie de patrones que de otro modo permanecerían oscuros, por ejemplo las opiniones de Marx sobre el imperialismo, emergen ahí con toda claridad [80] .

Basándose en esos artículos es más fácil avanzar en la investigación del gran proyecto teórico social de Marx que acabaría recibiendo el nombre de *El Capital.* Eso es exactamente lo que haremos ahora, pero antes revisaremos el gran trabajo preparatorio conocido como los *Grundrisse.*

[1] Carta de Marx a Weydemeyer, 4 de febrero de 1850, MEGA III/3, p. 61; CW 38, p. 226.

[2] Heinrich Bürgers escribió a Marx el 27 de marzo de 1850 diciéndole que el periódico *West-deutsche* era el único que representaba al partido socialdemócrata en Alemania, aunque modestamente; MEGA III/3, p. 502.

[3] Carta de Marx a Louis Bauer, 30 de noviembre de 1849, MEGA III/3, p. 50; CW 38, p. 218.

[4] Carta de Eduard von Müller-Tellering a Marx, 27 de septiembre de 1849, MEGA III/3, pp. 394 y s., y carta de Marx a Von Müller-Tellering del 12 de marzo de 1850, *ibid.,* pp. 68-71; en la p. 69 se reproduce un facsímil de la carta, que también está en CW 38, pp. 229-230.

[5] Sobre Willich y su filosofía, véase Loyd David Easton, *Hegel's First American Followers: The Ohio Hegelians: John B. Stallo, Peter Kaufmann, Moncure Conway, and August Willich, with Key Writings* (Athens, Ohio University Press, 1966).

[6] El duelo entre Willich y Schramm puede vislumbrarse en la correspondencia entre Marx y Engels; véase por ejemplo la carta de George Julian Harney a Engels del 11 de septiembre de 1850, Mega III/3, p. 643. Percy Hotspur (cuyo nombre real era Henry Percy) es un importante personaje de *Henry IV* . También es de esa pieza de donde proviene la palabra *hotspur* . Marx, *Herr Vogt* , MEGA I/18, p. 113; MEW 14, p. 445; CW 17, p. 86.

[7] Carta de Marx a Joseph Weydemeyer, 19 de diciembre de 1849, MEGA III/3, pp. 51-52; CW 38, p. 219.

[8] Marx escribió el texto introductorio para la revista. Aunque iba firmado por Conrad Schramm como «gerant» (la persona legalmente responsable de ella), su estilo es inconfundiblemnte el de Marx. MEGA I/10, pp. 17-18; CW 10, pp. 5-6.

[9] Fue a Weydemeyer a quien Jenny Marx se dirigió en su desesperada carta del 20 de mayo de 1850 pidiéndole dinero y expresándole su desaliento después de que sus amigos de Colonia se hubieran mostrado remisos a colaborar en la revista pese a que Karl hubiera invertido mucho dinero en ella durante su periodo como editor en jefe; MEGA III/3, pp. 733-734; CW 38, pp. 555 y s. Weydemeyer respondió a Karl el 24 de mayo, diciéndole lo difícil que resultaba conseguir nuevos suscriptores, MEGA III/3, pp. 549-550. Weydemeyer a Karl Marx sobre los trabajadores que se habían convertido en pequeñoburgueses, 15 de junio de 1850, MEGA III/3, pp. 563-564. Sobre el mal funcionamiento de la distribución, véase por ej. la carta de Hermann Wilhelm Haupt desde Hamburgo a Marx, 3 de diciembre de 1850, *ibid.,* pp. 686-689. Sobre la tardanza en llegar de los manuscritos, véase la carta de Theodor Hagen, musicólogo en Hamburgo, 28 de junio de 1850, *ibid.,* p. 572.

[10] Marx, «Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850», *Neue Rheinische Zeitung,* enero de 1850, MEGA I/10, pp. 119-196; CW 10, pp. 45-145. La citas extraídas son de las pp. 121, 128, 147 y 49, 58, 78, respectivamente. En cast.: *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (Madrid, Fundación Federico Engels, 2015), pp. 44-45, 56 y 81-82; también en Marx/Engels, *Obras escogidas* (2 vols., Madrid, Akal, 2016), vol. 1, pp. 136-137, 146-147 y 169-171.

[11] *Ibid.,* pp. 187 y 122 respectivamente [en la versión cast., p. 134 (Fund. F. Engels) y p. 219 (Akal)].

[12] Las reseñas de los libros de Guizot se publicaron en el segundo número de la *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomisch Revue* y se reproducen en MEGA I/10, pp. 205-210; CW 10, pp. 251-256. Los editores de MEGA suponen que fue Marx quien escribió sobre Guizot (MEGA I/10, Apparatus, p. 820), lo que es muy probablemete cierto pero no totalmente seguro; los elementos más distintivos de su prosa están ausentes.

[13] La traducción clásica al inglés de este relato paródico griego es de George Chapman en torno a 1600, y fue publicada de nuevo hace poco, en 2001, como *Homer's Batrachomyomachia, Hymns and Epigrams.* Como se ve, su autoría se atribuye a Homero, algo muy controvertido. En cast.: *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia* (Madrid, Gredos, 2003).

[14] *Karl Marx/Friedrich Engels Revue. Januar/Februar 1850,* MEGA I/10, pp. 211-223; CW 10, pp. 257-270. Según MEGA I/10, Apparatus, p. 825, Engels habló en algunas cartas –entre ellas, una dirigida a Marx– de un trabajo conjunto, mientras que en *Herr Vogt* Marx reclamaba toda la autoría.

[15] La reseña del libro de Carlyle fue publicada en el número de abril de la *Neue Rheinische Zeitung,* MEGA I/10, pp. 265-275; CW 10, pp. 301-310.

[16] Engels, «Der deutsche Bauernkrieg», publicado en el número de mayo-octubre de la *Neue Rheinische Zeitung* (n.^{os} 5-6), MEGA I/10, pp. 367-443; CW 10, pp. 397-482. En cast.: *La guerra de los campesinos en Alemania* (La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974); en línea: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/guerracamp/index.htm .

[17] Marx y Engels, «Revue. Mai bis Oktober 1850», firmado el 1 de noviembre de 1850, MEGA I/10, pp. 448-488.

[18] Carta de Haupt a Marx, 1 de octubre de 1850, MEGA III/3, pp. 650-651.

[19] Marx, «Skizzen über die deutsche kleinbürgerliche Emigration in London im Sommer 1851», MEGA I/11, pp. 86-92. Marx y Engels «unter Mitwirkung von Ernst Dronke», *Die großen Männer des Exils,* MEGA I/11, pp. 221-311; CW 11, pp. 227-326.«Charaktermask», pp. 260 y 268-269, respectivamente. La cita de Heine es del ciclo de poemas *Atta Troll,* Canto 24, en Heinrich Heine, *Atta Troll: ein Sommernachtstaum; Deutschland; ein Wintermärchen, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke* (Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1985), p. 79, línea 48.

[20] Marx y Engels, «Ansprache der Zentralbehörde des Bundes der Kommunisten vom März 1850», MEGA I/10, pp. 254-263; CW 10, pp. 257-287. «Das revolutionaire Babel», pp. 256 y 279,

respectivamente.

[21] «Menos que nada», según U. Teusch, *Eleanor Marx,* cit., p. 99. Laura Lafargue a Jenny Longuet, 28 de febrero de 1869, en M. Mitscherlich-Nielsen, *Die Töchter von Karl Marx,* cit., p. 63.

[22] La edición crítica de *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* en MEGA I/11, pp. 96-189. También es útil MEW 8, pp. 115-207. En inglés, CW 11, pp. 99-197; en cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* en Marx/Engels, *Obras escogidas en tres tomos* (Moscú, Editorial Progreso, 1981), t. I, pp. 404-498; también Marx/Engels, *Obras escogidas* (2 vols., Madrid, Akal, 2016), vol. 1, pp. 246-351.

[23] «[U]topistische Flausen» y «dem kolossalsten Ereigniß», MEGA I/11, pp. 104-105; CW 11, p. 110.

[24] «Die Parzellenbauern bilden eine ungeheure Masse», *ibid.,* pp. 180 y 187, respectivamente.

[25] Louis Althusser, «Respuesta a John Lewis», en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* (Madrid, Siglo XXI, 1974), pp. 17-71.

[26] «Und wie man im Privatleben unterscheidet zwischen dem, was ein Mensch von sich meint und sagt, und dem, was er wirklich ist und tut, so muß man noch mehr in geschichtlichen Kämpfen die Phrasen und Einbildungen der Parteien von ihrem wirklichen Organismus und ihren wirklichen Interessen, ihre Vorstellung von ihrer Realität unterscheiden», MEW 8, p. 139; CW 11, p. 128.

[27] Sobre el interés como término político y económico, véase el detallado artículo de Hans Wolfgang Orth, Jörg Fisch y Reinhart Koselleck, «Interesse», en *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1982), vol. 3, pp. 305-365. Sobre su temprano uso por Marx, pp. 341 y ss. El ejemplo concluye, no obstante, con el *Manifiesto Comunista* y no entra, por tanto, en los textos más típicos de principios de la década de 1850. El breve artículo de Johan Heilbron, «Interest: History of the Concept», publicado en la *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* 11 (2001), prácticamente no menciona a Marx. Su importancia económica ha solido ser monopolio de los principales glosarios marxistas, como el de Georges Labica, *Dictionnaire critique du marxisme* (París, Presses Universitaires de France, 1982), pp. 469-473. No se incluye siquiera en Tom Bottomore, *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford, Blackwell Reference, 1983). Por otro lado, existe un interesante artículo en Karl Lotter, Reinhard Meiners y Elmar Treptow, *Das Marx-Engels Lexikon: von Abstraktions bis Zirkulation* (Colonia, PapyRossa Verlag, 2013), pp. 167-170, con importantes citas.

[28] Sobre las repeticiones de la historia, véanse G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986), p. 506, y *Wissenschaft der Logik, Band II,* vol. 6 (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986), p. 339. Engels le habló a Marx sobre esa idea de Hegel en una carta del 3 de diciembre de 1851. De hecho, Marx tomó su ejemplo de esa carta, reformulando mejor el paralelismo: «Hegel bemerkte irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen. Er hat vergessen, hinzuzufügen: das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce […] Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden […] So übersetzt der Anfänger, der eine neue Sprache erlernt hat, sie immer zurück in seine Muttersprache», MEW 8, p. 115; MEGA I/11, pp. 96-97; MEGA III/4, p. 260; CW 38, p. 505. En cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* cit., t. I, p. 408 (Progreso) y vol. 1, p. 250 (Akal).

[29] «Die soziale Revolution des neunzehnten Jahrhunderts kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft […] muß die Toten ihre Toten begraben lassen, um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen» MEW 8, p. 117; MEGA I/11, p. 101; CW 11, p. 106.

[30] La comparación de Marx de su propia obra con las de Hugo y Proudhon, en el *Vorwort zur Zweiten Ausgabe (1869) «Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte»,* MEW 16, pp. 358-360; CW 21, pp. 56-58.

[31] Sobre el *New York Daily Tribune,* Horace Greeley y Charles Anderson Dana, véase Richard Kluger, *The Paper: The Life and Death of the New York Herald Tribune* (Nueva York, Knopf, 1986); sobre las ideas socialistas de Greeley y las vidas de Dana y Ripley en Brook Farm, pp. 51 y s., 53 y s., y 70, respectivamente. Sobre Charles A. Dana y Napoleón III, p. 72. Su despido y su nueva carrera, pp. 106 y s., 141.

[32] Sobre la autoría de esos artículos sobre la revolución y la contrarrevolución, MEGA I/11, pp. 3 y 637. Rachel Holmes sitúa la incapacidad de Marx para escribir esos primeros artículos en el contexto de los problemas surgidos en casa después de que Lenchen Demuth diera a luz a Freddy. R. Holmes, *Eleanor Marx,* cit., p. 394. J. Sperber, sobre el inglés de Marx, en su *Karl Marx,* cit., p. 314.

[33] El texto más reciente sobre el cable del Atlántico y los esfuerzos de Cyrus W. Field es John Steele Gordon, *A Thread Across the Ocean: The Heroic Story of the Transatlantic Cable* (Londres, Simon & Schuster, 2002).

[34] *Marx on China, 1853-1860: Articles from the New York Daily Tribune* (Londres, Lawrence & Wishart, 1951), también disponible en internet, en marxists.org . Los artículos sobre India se hallan en *Karl Marx on India: From the New York Daily Tribune* (Nueva Delhi, Tulika Books, 2005).

[35] Los titulares que se dan como ejemplo son de artículos en el *New York Daily Tribune,* 22 de junio de 1853, MEGA I/12, pp. 157 y ss.; CW 12, pp. 115 y ss., 19 de septiembre de 1853, *ibid.,* pp. 269 y ss., y 28 de noviembre de 1853, pp. 488 y ss. y 239 y ss., respectivamente.

[36] Sobre el número de caballos de vapor y otras estadísticas, véase «Political Prospects – Commercial Prosperity – Case of Starvation», *New York Daily Tribune,* 2 de febrero de 1853, MEGA I/12, pp. 8 y ss.; CW 11, pp. 477 y ss.

[37] *The Times* y «that mendacious wire», *New York Daily Tribune,* 14 de febrero de 1853, MEGA I/12, p. 155; CW 12, p. 113.

[38] Sobre la actitud ultraprusiana de Von Westphalen, 18 de abril de 1853, *ibid.* pp. 89 y ss. y 28 y ss., respectivamente.

[39] Sobre la crítica de Grundtvig, *New York Daily Times,* 9 de septiembre de 1853, *ibid.,* pp. 137 y 101, respectivamente.

[40] Sobre Gran Bretaña como país encantador en el que era difícil vivir, *New York Daily Tribune,* 4 de abril de 1853, MEGA I/12, pp. 66, 539; CW 11, p. 539.

[41] «The Chartists», *New York Daily Tribune,* 25 de agosto de 1852, MEGA 1/11, pp. 323-332; CW 11, pp. 333-341.

[42] El primer artículo sobre el parlamento de los trabajadores se publicó el 24 de marzo de 1854 y tuvo que compartir espacio con el presupuesto de guerra británico: «Opening of the Labour Parliament – English War Budget», MEGA I/13, p. 100; CW 13, pp. 50-56. La carta al parlamento fue publicada en *The People's Paper,* 18 de marzo de 1854, con el título «Letter to the Labour Parliament», *ibid.,* pp. 115 y s. y 57 y s., respectivamente, y el artículo «The Labour Parliament» en el *New York Daily Tribune* , 29 de marzo de 1854, *ibid.,* pp. 111-115 y 61-64, respectivamente. Sobre Ernest Jones, véase Miles Taylor, *Ernest Jones, Chartism, and the Romance of Politics 1818-1869* (Oxford, Oxford University Press, 2003).

[43] Marx, «Speech on the Anniversary of *The People's Paper* », 14 de abril de 1856, MEW 12, pp. 3 y s.; CW 14, pp. 655-656.

[44] Marx, «Condition of Factory labourers», *New York Daily Tribune,* 22 de abril de 1857 y «The English Factory System», *ibid.,* 28 de abril de 1857, MEW 12, pp. 183-193; CW 15, pp. 251-261. La cita, pp. 185 y 253, respectivamente. Marx, «The State of British Manufactures», *New York Daily Tribune,* 15 de marzo de 1859, MEW 13, pp. 202 y ss.; CW 16, pp. 190-196. Compárese también con la continuación, con el mismo título, en el *New York Daily Tribune,* 24 de marzo de 1859, MEW 13, pp. 220 y ss.; CW 16, pp. 206-210.

[45] Artículos de Marx bajo el título «The State of British Manufacturing Industry», 6 de agosto de 1860, MEW 15, pp. 78-88; CW 17, pp. 410-420. Sobre la cooperación, véase Johnston Birchall, *Co-op: The People's Business* (Mánchester y Nueva York, Manchester University Press, 1994).

[46] Véanse los artículos en el *New York Daily Tribune,* 16 y 23 de septiembre de 1859, MEW 13, pp. 490-499; CW 16, pp. 487-496. A. H. Hassall, *Adulteration Detected, Or, Plain Instruction for the Detection of Frauds in Food and Medicine* (Londres, Longman & Brown, 1861). Marx se refiere al libro de Hassall en *El Capital,* vol. 1, MEGA II/5, pp. 190 y 253; MEW 23, pp. 189 y 263; y CW 35, pp. 184 y 256. Sobre las panaderías de la época y el futuro imaginado, «Die Brotfabrikation», *Die Presse* , 20 de octubre de 1862, MEW 15, pp. 554-557; CW 19, pp. 252-255.

[47] Marx,«Ein Meeting», *Neue Oder-Zeitung,* 24 de marzo de 1855, MEW 11, pp. 135-138; CW 14, pp. 98-101. Sin título, *Neue Oder-Zeitung,* 11 de noviembre de 1855, MEW 10, pp. 602 y ss.; CW 13, pp. 571-578.

[48] La última biografía importante de Palmerston, dedicada principalmente a sus ideas liberales, es David Brown, *Palmerston: A Biography* (New Haven y Londres, Yale University Press, 2010). Toda la serie de artículos de Marx sobre Palmerston se publicó en *The People's Paper,* 22 de octubre a 24 de diciembre de 1853, MEGA I/12, pp. 393-442; MEW 9, pp. 353-418; CW 12, pp. 341-406.

[49] Sobre Palmerston en *Neue Oder-Zeitung,* 16 y 19 de febrero, 24 de marzo y 26 de julio de 1855, MEGA I/14, pp 123 y ss., 125 y ss., 163 y ss., y 571-574; MEW 11, pp. 60-68, 100-103, y 376-379; CW 14, pp. 14-20, 49-52, 367-370.

[50] Lord Aberdeen como bufón, en el *New York Daily Tribune,* 17 de abril de 1854, MEGA I/13, p. 181; MEW 10, p. 177; CW 13, p. 132.

[51] Marx sobre el presupuesto de Disraeli, en el *New York Daily Tribune,* 7 de mayo de 1858, MEW 12, pp. 445-449; CW 15, pp. 510-514.

[52] Sobre la inminente crisis, en el *New York Daily Tribune,* 24 de marzo de 1855, MEGA I/14, pp. 166-169; MEW 11, pp. 100 y ss., CW 15, pp. 59-62.

[53] Sobre la bolsa de Hamburgo, en el *New York Daily Tribune,* 22 de diciembre de 1857 y 5 de enero de 1858, MEW 12, pp. 339 y ss. y 344 y ss.; CW 15, pp. 410 y ss. y 413-418.

[54] Sobre la crisis francesa en un artículo sobre la posición de Napoleón III, *New York Daily Tribune,* 1 de abril de 1858, MEW 12, pp. 412 y ss.; CW 15, pp. 477-481. El artículo comenzaba con una cita del poeta italiano Torquato Tasso.

[55] Sobre la inminente revolución en Gran Bretaña, en el *New York Daily Tribune,* 21 de junio de 1858, MEW 12, pp. 497 y ss.; CW, pp. 560-565.

[56] Descripciones más sustanciales de la propia crisis económica, en el *New York Daily Tribune,* 4 de octubre de 1858, MEW 12, pp. 570 y ss.; CW 16, pp. 33-36. «Die Krise in England», *Die Presse,* 6 de noviembre de 1861, MEW 15, pp. 348 y ss.; CW 19, pp. 53-56.

[57] Jonathan Sperber cuenta en detalle, y con razonable ponderación, la relación entre Marx y Urquhart en su *Karl Marx,* cit., pp. 306 y ss.

[58] Sobre Cobden y los musulmanes, «Debates in Parliament», *New York Daily Tribune,* 9 de marzo de 1854, MEGA I/13, pp. 71 y s.; MEW 10, p. 83; CW 13, p. 14.

[59] Sobre el Gran Muftí y las asociaciones cristianas, «Declaration of War – On the History of the Eastern Question», *New York Daily Tribune,* 15 de abril de 1854, MEGA I/13, pp. 150 y s.; MEW 10, pp. 169 y ss.; CW 13, pp. 11-25.

[60] Los nueve artículos sobre España con el titular común «Revolutionary Spain» fueron publicados en el *New York Daily Tribune* entre el 9 de septiembre y el 2 de diciembre de 1854, MEGA I/13, pp. 416-466; MEW 10, pp. 433-485; CW 13, pp. 389-446 [en cast.: *La Revolución española. Artículos y crónicas, 1854-1873* (Madrid, Akal, 2017)]. Los fragmentos del artículo «Spain – Intervention» se reproducen en MEGA I/13, pp. 473 y ss.; MEW 10, pp. 631-634; CW 13, pp. 654-659. Marx escribió sobre la designación «liberal» el 1 de diciembre de 1854, MEGA I/13, p. 448; MEW 10, p. 474; CW 13, p. 435. La precedencia de los liberales españoles, por ejemplo en Rudolf Vierhaus, «Liberalismus», *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1982), vol. 3, p. 751 y E. K. Bramsted y K. J. Melhuish (eds.), *Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce* (Londres y Nueva York, Longman, 1978), p. 3. Sobre el liberalismo económico, véase Rudolf

Vierhaus, «Wirtschaftlicher Liberalismus», *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1982).

[61] Los sucesos en India fueron comentados tempranamente por Marx en varios artículos: «The Russian Humbug – Gladstone's Failure – Sir Charles Wood's East Indian Reform», *New York Daily Tribune,* 25 de junio de 1853, MEGA I/12, pp. 162-165; MEW 9, pp. 127 y ss.; CW 12, pp. 120-124. «The Turkish War Question – The *New York Tribune* in the House of Commons – The Government of India», *New York Daily Tribune,* 20 de julio de 1853, MEGA I/12, pp. 204-214; MEW 9, pp. 176-187; CW 12, pp. 174-184. «Layard's Motion – Struggle over the Ten Hours' Bill», *ibid.,* 22 de julio de 1853, MEGA I/12, pp. 220-225; MEW 9, pp. 188 y ss.; CW 12, pp. 185-191. «The War Question – Doings of Parliament – India», 5 de agosto de 1853, MEGA I/12, pp. 244-247; MEW 9, pp. 212 y ss.; CW 12, pp. 209-215. Y «The Future Results of the British Rule in India», 8 de agosto de 1853, MEGA I/12, pp. 248-253; MEW 9, pp. 220 y ss.; CW 12, pp. 217-222. Es en este último donde se encuentran las citadas afirmaciones controvertidas. Marx nunca se sintió realmente cómodo discutiendo los problemas de India. Tal como le explicó en una carta a Engels del 13 de agosto de 1858 (MEGA III/9, p. 201; CW 40, p. 339), nunca pudo escribir un artículo general sobre el país.

[62] Edward Said, *Orientalism* (Nueva York, Pantheon Books, 1978), pp. 154-157; en cast.: *Orientalismo* (Barcelona, Debate, 2002), p. 215.

[63] Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations and Literatures* (Londres, Verso, 2008), en particular pp. 227 y ss.

[64] «The Revolt in India», *New York Daily Tribune,* 4 de abril de 1858, MEW 12, pp. 238 y ss.; CW 15, pp. 305-308, y «The Indian Insurrection», *New York Daily Tribune,* 16 de septiembre de 1857, MEW pp. 285 y ss.; CW 15, pp. 327-330. Marx escribió una serie adicional de artículos sobre la sublevación india, pero no tienen el mismo interés fundamental. Engels analizó las operaciones militares en otros artículos.

[65] Marx,«Revolution in China and Europe», *New York Daily Tribune,* 14 de junio de 1853, MEGA I/12, pp. 147-153; MEW 9, pp. 95-102; CW 12, pp. 93-100. Stephen R. Platt, *Autumn in the Heavenly Kingdom: China, the West, and the Epic Story of the Taiping Civil War* (Nueva York, Knopf, 2012).

[66] «History of the Opium Trade», *New York Daily Tribune,* 20 y 25 de septiembre de 1858, MEW 12, pp. 549-556; CW 16, pp. 13-20. Marx, «Chinesisches», *Die Presse,* 7 de julio de 1862, MEW 15, pp. 514-516; CW 19, pp. 216 y ss. La cita, pp. 515 y 217, respectivamente.

[67] Sobre los vínculos entre China y Gran Bretaña, véase el artículo antes mencionado: «Revolution in China and Europe», *New York Daily Tribune,* 14 de junio de 1853, MEGA I/12, pp. 147-153; MEW 9, pp. 95-102; CW 12, pp. 93-100. El artículo que provocó el conflicto con Dana se titulaba «The British and Chinese Treaty», *New York Daily Tribune,* 15 de octubre de 1858, MEW 12, pp. 584-589; CW 16, pp. 46-50. Su carta sobre esa cuestión a Engels, 17 de diciembre de 1858, MEGA III/9, pp. 259 y s.; MEW 29, pp. 376 y s.; CW 40, pp. 362 y s. «The War Against Persia», *New York Daily Tribune,* 14 de febrero de 1857, MEW 12, pp. 117 y ss.; CW 15, pp. 177-180.

[68] Sobre la rebelión en Haití, véanse por ejemplo Philippe R. Girard, *Ces esclaves qui ont vaincu Napoléon: Toussaint Louverture et la guerre d'indépendance haïtienne (1801-1804)* (Rennes, Les Perséides, 2013) y Carolyn Fick, *Haïti, naissance d'une nation: La Révolution haïtienne vue d'en bas* (Rennes, Les Perséides, 2013).

[69] Marx, «The British Government and the Slave-Trade», *New York Daily Tribune,* 2 de julio de 1858 (no publicado todavía en MEGA), MEW 12, pp. 507-511; CW 15, pp. 570-574.

[70] Marx, «The American Question in England» y «The Londoner *Times* and Lord Palmerston», *New York Daily Tribune,* 11 y 21 de octubre de 1861, respectivamente, MEW 15, pp. 304 y ss. y 318 y ss.; CW 19, pp. 7-16 y 21-26.

[71] Para un informe breve y conciso sobre Gran Bretaña durante la Guerra d eSecesión y en particular en relación con el asunto del *Trent,* véase Llewellyn Woodward, *The Age of Reform 1815-*

1870 (Londres, Clarendon Press, 1962), sobre todo las pp. 308-312. (Libro publicado en la colección *The Oxford History of England.*)

[72] Los últimos artículos de Marx en el *New York Daily Tribune* se publicaron el 25 de diciembre de 1861 y el 10 de marzo de 1862, respectivamente, MEW 15, pp. 395-400 y 439-444; CW 19, pp. 110-114 y 172-177. Para entonces había escrito varios informes sobre la Guerra de Secesión y las vacilaciones británicas en *Die Presse,* por ejemplo el 20 de octubre y el 7 de noviembre de 1861, MEW 15, pp. 329-338 y 339-347, respectivamente; CW 19, pp. 32-42 y 43-52. Sobre el asunto *Trent* en *Die Presse,* 18 de enero y 2 de febrero de 1862, MEW 15, pp. 445-446 y 454-457; CW 19, pp. 145-148 y 153-156.

[73] Sobre Napoleón III y la guerra contra Austria, *New York Daily Tribune,* 24 de enero y 1 de febrero de 1859, MEW 13, pp. 161 y ss. y 177 y ss.; CW 16, pp. 148-153 y 167-170. Sobre las amenazas de guerra en el *New York Daily Tribune,* 31 de marzo de 1859, MEW 13, pp. 280 y ss.; CW 16, pp. 261-266.

[74] «Anti-Semitism in Vienna», en el *New York Daily Tribune,* 6 de junio de 1859, MEW 13, pp. 333 y ss.; CW 16, pp. 320-327. «The Peace», *New York Daily Tribune,* 28 de julio de 1859, MEW 13, pp. 420 y ss.; CW 16, pp. 412-415.

[75] Sobre los rumores de una inminente guerra franco-británica, véase «The Invasion Panic in England», *New York Daily Tribune,* 9 de diciembre de 1859, MEGA I/18, pp. 22 y ss.; MEW 13, pp. 545 y ss.; CW 16, pp. 545 y ss. «Mazzini and Napoleon», *New York Daily Tribune,* 11 de mayo de 1858, MEW 12, pp. 420 y ss.; CW 15, pp. 485-489. Napoléon-Louis Bonaparte, *Extinction du pauperisme* (París, Pagnerre, 1844). Federico Guillermo IV y su salud mental, en el *New York Daily Tribune,* 23 de octubre de 1858, MEW 12, pp. 594 y ss.; CW, pp. 54-58.

[76] La abdicación del rey y su sucesión, en *New York Daily Tribune,* 23 de octubre y 3 de noviembre de 1858, MEW 12, pp. 604 y ss. y 613 y ss.; CW 15, pp. 65-69 y 74-77. La cuestión fue después comentada en varios artículos que se sucedieron rápidamente. «Public Feeling in Berlin», *New York Daily Tribune,* 28 de abril de 1860, MEGA I/18, pp. 412 y ss.; MEW 15, pp. 39 y ss.; CW 17, pp. 367 y ss.

[77] Sobre el Príncipe de la Corona sueca, en el *New York Daily Tribune,* 5 de septiembre de 1857, MEW 12, pp. 266 y s.; CW 15, pp. 331-335. La mejor biografía de Carlos XV, en sueco, es la de Sven Eriksson, *Carl XV* (Estocolmo, Wahlström & Widstrand, 1954). En inglés no hay prácticamente nada, aparte de los artículos en la *Encyclopaedia Britannica.*

[78] George Ripley y Charles Dana, *The New American Cyclopaedia: A Popular Dictionary,* vol. 1 (Nueva York, A. Appleton & Company, 1858). Carta de Engels a Marx sobre Bernadotte, 21 y 22 de marzo de 1857, MEW 29, pp. 180-187; CW 40, pp. 174-180. El artículo sobe Bernadotte se reproduce en su traducción al alemán en MEW 14, pp. 154-163, y el original inglés en CW 18, pp. 149-158.

[79] «Irlands Rache», *Neue Oder-Zeitung,* 16 de marzo de 1855, MEW 11, pp. 117-119; CW 14, pp. 78 y ss.; y «Begräbnis O'Connors», 15 de septiembre de 1855, MEW 11, p. 529; CW 14, p. 524. Gareth Stedman Jones repasa en *Karl Marx: Greatness and Illusion* (2016) la actitud de toda la familia Marx hacia la cuestión irlandesa y el fenianismo, pp. 478-485.

[80] Sperber apunta que el periodismo de las décadas de 1850 y 1860 suele ser soslayado, pero él mismo no realiza ningún estudio en profundidad; J. Sperber, *Karl Marx,* cit., pp. 291 y ss. Mucho más detallado es G. Stedman Jones, *Karl Marx,* cit., en particular las pp. 353-363. Sin embargo, no presenta ninguna revisión general de ese periodismo.

10

EL ESFUERZO MÁS INTENSO

Los Grundrisse

Desde que los *Grundrisse* se dieron a conocer entre los lectores de Marx en la década de 1950, el texto ha sido objeto de interpretaciones y evaluaciones contradictorias. Fue escrito a finales de la década de 1850, primero en una especie de euforia de expectativas revolucionarias, y con el paso del tiempo bajo un creciente desaliento y el peso de la enfermedad.

Temáticamente, los *Grundrisse* son más amplios que cualquier otra obra anterior de Marx. Se inicia desde la perspectiva de un pasado lejano y hacia un futuro imaginado. Conceptos filosóficos complejos comparten espacio con ejercicios puramente aritméticos. En cierto sentido, el texto es un puente entre los *Manuscritos económicos y filosóficos* de la década de 1840 y el primer volumen de *El Capital* en la de 1860.

Las discusiones sobre el lugar de los *Grundrisse* en la obra de Marx son muy diversas. Quienes desean encontrar una teoría fija y claramente delimitada, ya sea en nombre de la ortodoxia o para el desarrollo científico actual, tienden a subestimar los *Grundrisse.* Quienes desean buscar inspiración para una visión reveladora, libre y radical de la sociedad capitalista a menudo recurren, todavía hoy, a atar y tirar de los cabos sueltos presentes en los *Grundrisse.*

Una nueva alegría y un hígado enfermo

El 8 de diciembre de 1857, Jenny escribió una carta a su amigo Conrad Schramm en la que comentaba la crisis económica del momento, observando con satisfacción que «la vieja estructura podrida se está desmenuzando y derrumbando». Una precariedad similar se podía observar igualmente en las finanzas de la familia Marx. Karl no podía escribir más de un artículo a la semana para el *New York Daily Tribune,* cuando antes hacía dos. Pero estaba, sin embargo, en el mejor estado de ánimo. «Ha recuperado toda su facilidad y su capacidad para el trabajo, así como la vivacidad y jovialidad de espíritu, desde hace mucho tiempo afectadas por el gran dolor de la pérdida de nuestro amado hijo» [1] .

Aquel mismo día, Karl informaba a su amigo Engels: «Trabajo como loco todas y cada una de las noches, cotejando mis estudios económicos de modo que al menos tenga los perfiles *(Grundrisse)* claros antes del *déluge* ». En una carta a Ferdinand Lassalle unas semanas después, usó la palabra *Grundzüge* en alemán (que también se traduce por «grandes líneas» o «rasgos generales»), y algo más tarde le escribió a Engels sobre sus «principios»; pero el contenido era el mismo; finalmente iba a presentar lo esencial de su magna teoría social.

Durante los meses que siguieron, el tono de sus cartas se fue haciendo cada vez menos triunfante. Escribió a Lassalle a fines de febrero que era muy pesado resumir muchos años de estudio, particularmente si uno no era dueño de su propio tiempo. Sólo sus noches eran libres, y entonces sufría constantes acometidas de su enfermedad hepática.

El hígado de Marx era un tema recurrente en sus cartas. Es seguramente imposible establecer a qué se debía su sufrimiento, basándose únicamente en declaraciones dispersas en sus cartas. En la época de Marx, los dolores en la región abdominal eran casi automáticamente atribuidos al hígado. Quizá la causa de su mala salud fuera significativamente más trivial. La enorme tensión y las irracionales horas de trabajo difícilmente podían ayudarle a mantener una buena salud.

En resumen, no se encontraba bien y la cantidad de texto producido en sus noches de trabajo se hizo excesiva para él. Un tema llevaba pronto a otro, que a su vez abría el camino a otro problema Eso exigía de inmediato una solución. En el mismo aliento en que se hacía las grandes preguntas sobre la dinámica de la sociedad, lidiaba con una serie de cálculos en los que ciertas conexiones serían evidentes con exactitud matemática.

Intentaba abarcarlo todo, sintiendo que se arriesgaba a perder el hilo. En cierto modo, eso es lo que sucedió. Nunca terminó los *Grundrisse.* Contemplaba la tremenda pila de cuadernos con creciente insatisfacción. No podía ni siquiera abrirse camino en sus propias notas, se quejó a Engels a finales de mayo de 1858. «Lo peor de todo esto es que mi manuscrito (que en forma impresa sería un volumen considerable) es un auténtico revoltijo, gran parte del cual está destinado a secciones muy posteriores».

Al final acabó sintiendo aversión a lo que había escrito. En noviembre de 1858 le escribió a Lassalle que la tarea era excepcionalmente importante: «se expone científicamente por primera vez una visión importante de las relaciones sociales». El contenido estaba listo, no así la forma. Y los resultados obtenidos hasta entonces se habían visto arruinados por un estilo marcado por un hígado enfermo [2] .

Para entonces, Marx ya había decidido reducir su proyecto. Estaba ocupado con una entrega inicial de una serie planificada en la que la forma sería tan austera como indisciplinada había sido en los *Grundrisse.* El resultado fue su obra de 1859 *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [Una contribución a la crítica de la economía política], donde dejó fuera la mayor parte de lo que había ocupado el manuscrito mayor. Tenía así la primera entrega de lo que sería, ocho años después, el primer volumen de *El Capital.*

¿Trabajo independiente o preparatorio?

Pasaría mucho tiempo antes de que el gran manuscrito de Marx –que no sólo se llamaba *Grundrisse,* sino también a veces *Rohentwurf* [Borrador], fuera conocido por el mundo. Ni siquiera Engels le había prestado atención alguna; fue principalmente a las partes aún incompletas de *El Capital* a las que se dedicó, tratando de prepararlas para la impresión, después de la muerte de Marx. Karl Kautsky, que deseaba terminar el trabajo de Engels, no tuvo impresa la introducción correspondiente al proyecto de los *Grundrisse* hasta 1903, en la revista teórica socialdemócrata alemana *Die Neue Zeit.* La edición no fue particularmente cuidadosa, pero el texto despertó gran interés entre quienes querían profundizar más en el

pensamiento de Marx. El austriaco Max Adler, el principal teórico de lo que se llamó «austromarxismo», atribuía gran importancia a esa introducción, y lo mismo se puede decir del filósofo húngaro György Lukács en su obra de 1923 *Geschichte und Klassenbewußtsein* [3] . Siguió así durante todo el siglo XX hasta hoy. Una edición más fiable de todo el manuscrito fue publicada entre 1939 y 1941, pero debido a la guerra fue poco leída. Sólo la nueva edición de 1953, con el título *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* publicada en Berlín y pronto también en Fráncfort y Viena, atrajo mayor atención, convirtiéndose en parte del renacimiento del «joven Marx» –el Marx de los *Manuscritos* – que desempeñó un papel muy relevante en el marxismo opuesto a la ortodoxia partidista y a la opresión dentro del imperio soviético. Marx hablaba también de la alienación en los *Grundrisse* . Además, abría perspectivas más amplias que en *El Capital* , más concentrado [4] .

El filósofo y activista italiano Antonio Negri publicó en 1979 el libro *Marx oltre Marx,* en el que sostenía que los *Grundrisse* estaban marcados por el hecho de haber nacido en una situación revolucionaria. Marx los escribió al mismo tiempo que seguía paso a paso la crisis en curso, con infinita emoción. Teoría y práctica se aproximaron allí más que en cualquier otra obra de Marx, argumentaba Negri. Los *Grundrisse* no eran principalmente, por tanto, una etapa en el camino hacia *El Capital,* sino más bien un hecho puesto en palabras [5] .

Quizá pueda distinguirse en la recepción reciente de Marx un seguimiento particular de los *Grundrisse,* en el que la apertura y la libertad en la gran obra tienta a los lectores a audaces aplicaciones actuales. En la década de 2000, Negri y el estadounidense Michael Hardt publicaron una trilogía que atrajo mucha atención, un intento audaz de encontrar las claves para desbloquear el presente: *Imperio, Multitud* y *Commonwealth,* con una *Declaración* final. A pesar de todas sus diferencias, el intelectual esloveno Slavoj Žižek también pertenece a la misma tendencia. Es el espíritu abierto de los *Grundrisse,* más que la estricta lógica de *El Capital,* lo que caracteriza su obra, como la de Hardt y Negri.

El crítico literario y teórico marxista estadounidense Fredric Jameson también se encuentra entre los que manejan a Marx con bastante libertad. Incidentalmente, uno de sus alumnos, Thomas M. Kemple, escribió un libro original en el que los *Grundrisse* se tratan más bien como una obra de ficción, la obra de un autor innovador [6] .

Pero los *Grundrisse* son también, naturalmente, un trabajo preparatorio para *El Capital.* La primera persona en investigar –con gran precisión– cómo se desarrolló el proyecto de crítica social de Marx a través de su trabajo en los *Grundrisse* fue Roman Rosdolsky, un historiador y economista ucraniano, quien recopiló sus resultados en su gran obra de 1955 *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital.* En ella mostró cómo, en una serie de borradores, Marx jugó con la idea de lo que contendría el trabajo previsto y hasta qué punto se realizaron esas previsiones en los tres volúmenes de *El Capital.*

Hay dos preguntas principales que se pueden formular, así como otras investigaciones posteriores del mismo tipo. En concreto: ¿qué hay en los *Grundrisse* que no se encuentra en *El Capital* ? Y ¿hasta qué punto logró Marx avanzar en los *Grundrisse* el trabajo que dio lugar finalmente a *El Capital* ? ¿Qué conceptos centrales se habían desarrollado ya a finales de la década de 1850, qué era lo que existía en forma más rudimentaria y qué faltaba por completo? [7] .

La primera pregunta es el punto de partida no sólo para la aplicación libre de las perspectivas marxistas de Negri, Hardt y Žižek a los problemas de la época en que vivimos. También ha impulsado a investigadores más modestos del manuscrito incompleto. Los *Grundrisse* constituyen una obra frecuentemente comentada, aunque quede a la sombra de *El Capital.*

Fue el segundo tipo de pregunta el que dominó la investigación soviética y germanooriental sobre Marx, al igual que las interpretaciones del tema más directamente leales al Partido. La edición crítica de los *Grundrisse* en las *Marx-Engels Werke* (MEW 42) y en la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA II.1) venía precedida por un largo prefacio *(Einleitung)* en torno a la distancia que Marx había recorrido durante 1857 y 1858 en su camino hacia *El Capital.* Se decía que fue entonces cuando se dio cuenta de la naturaleza del trabajo en el capitalismo, y cuando reconoció que la mercancía es el punto crucial de la economía.

Se describe así sencillamente un proceso teleológico que apuntaba a la teoría definitiva que Marx desarrolló en *El Capital.* Ese proceso había comenzado con los primeros escritos sobre economía de Marx y Engels en la década de 1840, alcanzando su meta con la edición de Engels del tercer volumen de *El Capital.* Pero no se detuvo allí; de hecho, continuó con Lenin y la historia de la Unión Soviética y el socialismo realmente existente. Esa continuación, sin embargo, no está claramente delineada en la

Marx-Engels-Gesamtausgabe, mientras que sus perfiles son mucho más nítidos en las *Marx-Engels-Werke* de unas décadas antes, en las que las introducciones están firmadas por el Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, que inculcó cuidadosamente en el lector la interpretación de Lenin. Es como leer la teología luterana clásica: las palabras de la Biblia cobran la interpretación que les dio el gran reformador [8] .

Hasta en una presentación tan poco dogmática como *Die Wissenschaft vom Wert,* de Michael Heinrich, los *Grundrisse* aparecen principalmente como un etapa en el camino hacia *El Capital.* Pero aquí ya no se trata de desarrollo teleológico; por el contrario, Heinrich destaca que no es en absoluto seguro que los cambios en la evolución de Marx siempre conllevaran mejoras. Eso no le impide ver los *Grundrisse* ante todo como un trabajo preliminar para *El Capital;* pero también llama la atención sobre las ideas de los *Grundrisse* que desaparecen en *El Capital,* principalmente la de que el capitalismo debe colapsar durante una crisis suficientemente profunda. En opinión de Heinrich, esto se desvanece en el mundo de ideas de Marx después de la crisis de 1857-1858 [9] .

Es obviamente importante detectar las diferencias y similitudes entre la gran obra incompleta de Marx y el texto que se convirtió en el primer volumen de *El Capital.* En el siguiente capítulo también nos ocuparemos de ese asunto; pero aquí queremos detenernos en lo que es único y singular en los *Grundrisse;* por decirlo brevemente, lo que los convierte en una obra que, pese a su carácter inacabado, es tan atractiva e inspiradora. Esto se aplica especialmente a la Introducción, extrañamente incompleta. En ella uno entra inevitablemente en el vocabulario fuertemente inspirado en Hegel que también marca otras partes de los *Grundrisse,* y del que sólo unos pocos ecos permanecen en *El Capital.* En los *Grundrisse,* la distancia respecto a los *Manuscritos* a veces parece ser menor que en *El Capital.* Reaparece el tema de la alienación; de hecho, en una ocasión Marx emplea el término *Gattungswesen* [esencia de la especie], característico del periodo anterior a las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana,* y, por lo tanto, anterior al gran ajuste de cuentas con las ideas sobre la esencia de la humanidad [10] .

En marcado contraste con estas excursiones filosóficas se encuentra la ambición de elaborar una teoría exacta en el sentido más cercano a las ciencias naturales. Aparece varias veces en los *Grundrisse* y apunta

inequívocamente hacia *El Capital.* Dos ideales filosóficos, por lo tanto, se ven frente a frente en los *Grundrisse:* uno, con raíces en la filosofía de Hegel; otro, al que sirven de modelo las teorías exactas de la época, principalmente la física y la química. La contradicción no es sorprendente, considerando la formación intelectual de Marx. Lo que es digno de mención –lo que requiere una explicación– es más bien cómo Marx recuerda a Hegel durante la crisis económica y de nuevo afloja sus vínculos con su antiguo maestro una vez que la crisis ha remitido. Esto fue casi en el mismo momento en que abandonó su grandioso proyecto, casi ilimitado. Se impuso una tarea nueva, significativamente más limitada: escribir *Una contribución a la crítica de la economía política* (en lo sucesivo, *Contribución*), de la que ya hemos hablado. El camino de los *Grundrisse* a la *Contribución* se suele describir en la bibliografía como un paso breve y casi natural hacia *El Capital;* de hecho, sólo un paso más. ¿Pero no es quizá más dramática la transición de un proyecto a otro? Marx debió de luchar consigo mismo y decidió buscar su propio camino hacia un método de presentación más lúcido. Ahora se trataba de repartir la tarea en una serie de entregas.

El paso de los *Grundrisse* a la *Contribución* será un tema central en este capítulo. La comparación entre la notable introducción a los *Grundrisse* y el influyente prefacio a la *Contribución* también será importante. Pero el manuscrito mayor también contiene otras cosas que requieren atención. El capítulo dominante en los *Grundrisse,* que trata del capital, nunca tuvo una contrapartida en la *Contribución.* Pero el capítulo merece su propio examen, especialmente porque contiene temas que nunca se desarrollaron en la producción posterior de Marx. Una sección sobre lo que Marx denominó el «modo de producción asiático» despertó tanto el interés como vivas disputas en los últimos sesenta años. En otra sección, Marx se debatió con la cuestión de cómo se puede configurar el trabajo en una sociedad más avanzada que el capitalismo. Con esos dos temas concluiremos este capítulo.

Un flujo rebosante de ideas

Los *Grundrisse* muestran rastros del furioso ritmo de trabajo que Marx mantuvo durante su redacción. El acabado se resiente de esa prisa. La presentación se ve a menudo interrumpida por declaraciones que confiesan que este o aquel tema no pertenece a ese contexto, o que debe ser desarrollado. El orden atestigua la rapidez con que se tomaron las notas, pero también el enorme flujo de ideas y conocimientos que las caracterizan. A pesar de la enfermedad, la pobreza y la escritura puramente alimenticia, el periodo comprendido entre el verano de 1857 y marzo de 1858 fue una época de innovación ininterrumpida. El estilo puede ser pesado y torpe –una difícil prueba para un traductor– pero ese lenguaje, a menudo titubeante y desmañado, soporta una carga enorme de ideas, y no pocas veces el bosque oscuro de las palabras se ve iluminado por algún hermoso aforismo.

El texto ahora reproducido en ediciones completas –como las de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* y las *Collected Works* en inglés– consta de tres partes diferentes. Primero hay un breve comentario sobre dos teóricos de la generación posterior a Ricardo: el francés Frédéric Bastiat y el estadounidense Henry Charles Carey. El texto fue escrito en julio de 1857 y su contribución más duradera es el término «economista vulgar». Carey y Bastiat se diferenciaban de Smith y Ricardo en que no describieron una sociedad capitalista desgarrada por conflictos, sino, por el contrario, como un ámbito armonioso. En opinión de Marx, así evitaban un análisis más profundo de la sociedad y quedaban satisfechos con una fachada brillante. Marx no mencionaba en el texto a los liberales de Mánchester, pero son espíritus afines que argumentaban que la clase media propietaria de fábricas podría representar a la clase obrera en la sociedad libre de conflictos del libre comercio.

Una introducción, que en su forma incompleta abarca unas veinte páginas, también cae fuera del texto que Marx mismo denominó *Grundrisse.* Pero esa introducción, que fue escrita vertiginosamente a finales de agosto de 1857, establece el tono para mucho de lo que sigue en el manuscrito mayor –o, más correctamente, los siete cuadernos que Marx llenó con su enmarañada caligrafía–, y naturalmente siempre se imprime junto con él [11] .

Lo que sigue a la introducción es difícil de entender, es cierto, pero todavía tiene una estructura básica que se puede encontrar en una forma más trabajada en la *Contribución* y en *El Capital.* Primero hay un capítulo

sobre el dinero, y luego otro sobre el capital. Están numerados II y III. La introducción probablemente fue pensada como una parte inicial.

El orden dentro de cada capítulo tiene la frescura de la espontaneidad. El capítulo sobre el dinero comienza con extractos detallados de un libro sobre los bancos de Alfred Darimon, un discípulo de Proudhon, y el manuscrito concluye con una serie de complementos a ambos capítulos. También se producen muchas digresiones entre ellos, a menudo extremadamente fascinantes pero difíciles de integrar en la totalidad por la que Marx se había esforzado.

La «Introducción» merece una atención particular. No es sólo la parte de la obra que ha tenido mayor influencia en la posteridad, sino que también es lo más cercano que Marx llegó a estar de una presentación de su método básico. Unos meses después de haber escrito el borrador para la introducción, en enero de 1858, le escribió a Engels que «por mero accidente» había tenido a mano la *Lógica* de Hegel. Su amigo Ferdinand Freiligrath se la había regalado junto con otras obras de Hegel. Los libros habían pertenecido originalmente a Bakunin.

En la biblioteca que Marx dejó hay varios volúmenes de Hegel, incluida la edición de 1841 de la *Wissenschaft der Logik [Ciencia de la Lógica]*. Era una obra de la que Marx ya se había ocupado extensamente en escritos anteriores, particularmente en los *Manuscritos,* pero también en *Miseria de la filosofía.* El ejemplar al que tuvo acceso alrededor del Año Nuevo de 1858 probablemente lo había recibido dos años antes. Fue sólo en relación con su trabajo en los *Grundrisse* cuando sus contenidos volvieron a ponerse en primer plano para él, cuando «echó otra ojeada» al libro.

En su carta a Engels, Marx escribió: «Si alguna vez llega el momento en que ese trabajo vuelva a ser posible, me gustaría escribir dos o tres páginas para hacer accesible al lector común el aspecto *racional* del método que Hegel no sólo descubrió sino que también mistificó». Curiosamente, la misma idea regresó diez años después, en 1868, cuando escribió al curtidor y filósofo autodidacto alemán Joseph Dietzgen que pretendía escribir sobre la dialéctica tan pronto como se hubiera «deshecho de la carga de la economía política». Las «verdaderas leyes de la dialéctica» ya estaban en Hegel, y era sólo cuestión de liberarlas de su «forma mística» [12] .

Por supuesto, es imposible juzgar cómo ese texto, que resucitó en sus pensamientos después de un intervalo tan largo, podría haberse relacionado

con la introducción que ya había escrito en el verano de 1857. Allí, como en una parte importante de los propios *Grundrisse,* Hegel vuelve a estar sin duda presente, aunque no en el centro.

Marx nunca tuvo tiempo de aclarar su relación con la filosofía de Hegel que había desarrollado durante las décadas de 1850 y 1860. En general tenemos que darnos por satisfechos con los *Grundrisse* y algunas declaraciones esporádicas en *El Capital.* Pero visto más de cerca, es bastante.

La «Introducción» es, de principio a fin, un intento de explicar la diferencia entre los resultados a los que habían llegado los economistas políticos clásicos y los suyos. La sección central se ocupa del método de la economía política; pero Marx también se desplaza hacia Hegel y los hegelianos, a pesar de que no había economistas entre ellos sobre los que tomar posición. Pero también tuvo que delimitar y precisar su método en relación con la filosofía de aquellos.

Al principio subraya que está hablando únicamente de producción material. A partir de ahí, comenta las determinaciones de la concepción materialista de la historia que él y Engels hicieron en *La ideología alemana.* Hay una similitud en la redacción, y probablemente no es accidental; al escribir el prefacio de la *Contribución* unos años más tarde, tenía probablemente en sus manos el manuscrito ya amarillento.

En *La ideología alemana* los autores afirman partir de las condiciones reales; para ser precisos, «determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones políticas y sociales determinadas» [13] . En los *Grundrisse,* Marx escribe: «Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida» [14] .

La diferencia esencial entre ambas declaraciones es que *La ideología alemana* se entendía como un ajuste de cuentas con el idealismo de los hegelianos de izquierda. Los *Grundrisse* reaccionaban contra el individualismo, o atomismo, de los economistas liberales. El error de los Jóvenes Hegelianos, en opinión de Marx, era que partían de lo que la gente imaginaba sobre sí misma y no de las condiciones reales en que vivía. La crítica de los economistas liberales no se aplicaba a su idealismo. No era su concepción del mundo lo que se atacaba, sino su teoría económica.

Los economistas partían de las circunstancias materiales y no, como los filósofos idealistas, de las ideas. Su error estaba en el propio punto de partida. Suponían que el individuo aislado –Robinson Crusoe en su isla– proporcionaba la imagen más fácil de captar de las condiciones económicas en cualquier sociedad. Ese recluso, tanto productor como consumidor, obedecía las mismas leyes económicas que cualquier comunidad, desde una pequeña aldea hasta toda Gran Bretaña.

Marx ve en esa idea una manifestación del individualismo burgués. Admite que en la sociedad burguesa el individuo ciertamente aparece como una unidad independiente, y que las formas sociales sólo parecen ser los medios para los esfuerzos privados del individuo. Pero sólo dentro de un tipo de sociedad fija y avanzada puede aparecer el individuo como independiente. La visión burguesa de la historia es, pues, infundada. ¿Pero por qué? ¿Qué hay en el enfoque de los economistas burgueses que conduce a resultados absurdos?

Para Marx, la respuesta está en su forma de utilizar las abstracciones científicas. La abstracción es necesaria para todo tipo de trabajo científico. Ciertos rasgos o fenómenos esenciales deben ser seleccionados de entre la abundancia de detalles que ofrece el material empírico. Lo accidental debe superarse y hay que encontrar las características comunes y significativas. Pero ni siquiera estas muestran cómo se relacionan entre sí, o con el material concreto, las diversas abstracciones.

Los economistas asumían que ciertas abstracciones eran siempre válidas, y que lo eran a cualquier nivel. Por eso podían pasar de un tipo de sociedad a cualquier otro, y de la sociedad en general al individuo privado. Pero si ciertas abstracciones eran siempre válidas, tenía que ser posible aislar las diversas abstracciones entre sí y tratarlas como agentes independientes que recorren la historia, aplicándose a todas las personas y grupos individuales y a toda la sociedad. Por el contrario, si la relación entre las abstracciones cambia de una época a otra, o si generalmente sólo pueden ser separadas parcialmente unas de otras, no se podrá dibujar sólo con su ayuda líneas históricas hacia adelante o hacia atrás.

Los teóricos económicos han tratado de deshacerse de esa maniobra de varias maneras. Su gran debilidad radica en distinguir la producción material de la distribución de sus resultados entre las distintas clases sociales. Ricardo prefería ver la producción como un hecho fuera del ámbito real de la economía. El gran problema para la teoría económica es

entonces la distribución cambiante entre las clases sociales. Ricardo distinguía tres clases a lo largo de la historia, precisamente las que predominaban durante el tiempo en que vivió: terratenientes, capitalistas y obreros. John Stuart Mill desarrolló una línea de pensamiento similar. La producción se desarrollaba con el rigor de una ley de la naturaleza, y por lo tanto no era objeto de la voluntad humana ni de los cálculos humanos. La naturaleza proveía los marcos dentro de los cuales se podía mover la humanidad. La distribución, en cambio, sí podía verse influida. La producción determina el tamaño de la tarta, pero la gente puede repartirla de diversas maneras.

La determinación de Mill de la relación entre la producción y la distribución constituye el punto de partida de la crítica de Marx. En ese contexto, habría valido la pena que hubiera entrado en *A System of Logic* de Mill, de 1843, en el que desarrolló sus opiniones sobre el método científico y la formación de la teoría. La conexión con sus teorías económicas es notable. Pero Marx no conocía apenas al filósofo empirista británico. Estaba contraponiendo la emanación concreta de esa filosofía con su propia teoría científica.

Para Marx, las tesis de Mill sobre la producción eran una forma de promover el método capitalista de producción dándole validez eterna. Siempre había existido, sólo que en formas más o menos primitivas, y siempre existiría en formas cada vez más avanzadas. A un nivel estrictamente teórico, la visión económica de Marx se diferencia de la de Ricardo y Mill por su concepción de que tanto la producción como la distribución están sometidas a grandes cambios históricos. Marx afirmó además que, de hecho, era la producción lo decisivo para esos cambios. Pero las diferencias no se materializaban sólo en el resultado; también había diferencias en el enfoque científico. Para Ricardo y Mill, separar la producción de la distribución era una condición obvia. En opinión de Marx, la producción y distribución eran variables mutuamente dependientes.

Para demostrar las ventajas de su enfoque, Marx realiza un ejercicio conceptual más largo con las categorías económicas principales de producción, distribución, intercambio y consumo. El intercambio, esto es, la relación directa entre vendedor y comprador, desempeña un papel bastante pasivo en el razonamiento. La distribución, o asignación, de productos entre varias clases sociales es mucho más decisiva. Lo crucial para Marx es que esas categorías están constantemente entretejidas entre sí. Sólo se pueden

hacer independientes temporalmente y en abstracto. Incluso desde el punto de vista puramente lógico están vinculadas: la producción, por ejemplo, también es siempre consumo (de materias primas), el consumo también es siempre producción (de nuestro propio cuerpo). En esos aspectos hay una identidad inmediata, como dice Marx, entre ellas. Pero también hay una identidad mediada, una relación indirecta entre ellas. La producción determina el consumo: sólo lo que se produce se puede consumir. Pero el consumo también determina la producción: lo que no se consume también dejará de producirse con el tiempo.

Entre la producción y el consumo se encuentran la distribución y el intercambio. Por esa razón, el intento de aislar la distribución parece inútil. Marx también mostró que los economistas que trataron de comprobar ese aislamiento se vieron obligados a realizar varias determinaciones dobles, por ejemplo del capital, que debían relacionarse tanto con la producción como con la distribución.

La estructura de la distribución está determinada, de hecho, por la estructura de la producción, decía Marx. Pero eso no significa que la distribución sea totalmente dependiente de la producción. Se puede observar, por ejemplo, que una forma de distribución puede preceder históricamente a la forma de producción correspondiente (como el capitalismo comercial precedió al capitalismo industrial). Además, la distribución no es meramente distribución de productos; así pues, no comienza sólo donde termina la producción. También hay una distribución de los instrumentos de producción, tal como hay una distribución de los miembros de la sociedad entre los distintos tipos de producción.

Contra los economistas políticos liberales clásicos, Marx sostenía que las categorías económicas no se podían mantener separadas ni siquiera conceptual o heurísticamente. Cada modo de producción constituye una combinación única de las distintas categorías. Los economistas políticos clásicos pudieron suponer que el capitalismo era una forma de producción eterna porque aislaban la producción de otras categorías económicas básicas. Por eso habían sido incapaces de ver lo que era nuevo y único en varios modos de producción [15] . ¿Pero cómo se podría determinar ahora la diferencia crucial entre el enfoque de Ricardo y Mill, por un lado, y el de Marx, por otro?

El filósofo checo Jindřich Zelený hizo un respetable intento en ese sentido en la década de 1960 en su libro *La lógica de Marx* (que fue traducido al

inglés en 1980). En él contraponía a Ricardo con Marx y extraía una serie de conclusiones interesantes de la comparación. El análisis de Ricardo del capitalismo, en opinión de Zelený, se caracteriza por distinguir entre los fenómenos empíricos y la esencia que hay detrás de ellos, y en que dicha esencia se supone inmutable; no puede sufrir cambios cualitativos, ni en la historia pueden aparecer economías cualitativamente distintas (es decir, economías con diferentes «esencias»). Según ese punto de vista, las cuestiones de las que Ricardo podría ocuparse serían estrictamente cuantitativas.

Mientras que Ricardo partía de la «esencia fija», es decir, de una abstracción que debía aplicarse a todas las condiciones económicas, el punto de partida de Marx también era una abstracción, pero una abstracción percibida como una «célula», la unidad cambiante más pequeña en un organismo cambiante. La mercancía es esa unidad de la que parte en la teoría desarrollada después de los *Grundrisse* y, sobre todo, en *El Capital.* En opinión de Zelený, la mercancía podría así ser percibida como la célula del modo de producción capitalista [16] .

La interpretación de Zelený tiene detalles finos, pero su intento de determinar en qué difiere Marx de Ricardo, en términos generales, no logra su objetivo. La imagen de la célula no es apropiada. Ningún biólogo trató, en tiempos de Marx, de determinar una especie animal o vegetal a partir de células individuales. El propio Marx a veces podía hablar sobre las células en un sentido biológico, pero no construyó su argumentación sobre las categorías económicas básicas a partir de esa comparación. Más esencial que la propia analogía entre la mercancía y la célula es la perspectiva en la que Zelený sitúa el método de Marx.

Zelený subraya que la idea de Ricardo de la esencia fija pertenece a un mundo de ideas mecanicista. Marx, en cambio, trabajaba en una tradición más marcada biológicamente, en concreto en la que ve las condiciones humanas, sociales e históricas en analogía con las biológicas. Es una tradición tomada en primer lugar de Hegel y de los filósofos naturales románticos con Schelling a la cabeza. En ella lo orgánico, lo complejo y lo cambiante en todos los procesos y eventos humanos se enfrentan al intento de aplicar los principios básicos de la teoría de Newton en todas las áreas.

Examinemos concretamente el significado del modelo orgánico para Marx. En primer lugar, se puede observar que la inspiración biológica inmediata en los *Grundrisse* es mínima. Sólo una vez aparece

explícitamente, cuando Marx dice que los sistemas económicos precapitalistas sólo podían entenderse tomando un punto de partida en el sistema capitalista más complejo, y establece un paralelismo con la anatomía comparada: «La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del simio». En la bibliografía sobre Marx, esta afirmación ha hecho correr ríos de tinta. En realidad, atestigua el hecho de que Marx todavía estaba inspirado románticamente en su visión de la anatomía comparada. Para un filósofo natural como el alemán Lorenz Oken, era obvio que la humanidad resumía en su esencia toda la jerarquía biológica y que esa jerarquía podía entenderse sobre la base de su perfección: el ser humano. Ideas similares aparecen en Hegel, quien llamó Espíritu a la verdad de toda la naturaleza. También fue la filosofía natural romántica la que guio la investigación empírica en anatomía comparada durante varias décadas. Esa inspiración sólo llegó a su fin cuando las teorías de Darwin comenzaron a ser generalmente aceptadas [17] .

Es obvio que esa inspiración romántica tenía muy poco que ver con la línea de razonamiento que Marx siguió en los *Grundrisse.* El mundo idealista de las concepciones ocultas en la investigación anatómica de los románticos no fue una fuente de inspiración para Marx y sus comparaciones entre sistemas más avanzados y menos. Su analogía era superficial.

En *El Capital,* los paralelismos entre la investigación científica natural y la investigación científica social desempeñan un papel relativamente más destacado; el campo de interés de Marx también había cambiado en cierta medida. Pero en general no hay un énfasis particularmente intenso en lo orgánico. En cuanto a las opiniones de Marx sobre la biología, la principal diferencia entre los *Grundrisse* y *El Capital* es que en 1859 Darwin había publicado *El origen de las especies:* sus puntos de vista sobre todo lo viviente, y en particular cómo los desarrolla, habían cambiado por completo. Pero dejemos esa historia para más adelante, y sigamos profundizando en la introducción a los *Grundrisse.*

Sin lugar a dudas, podemos establecer que si las ideas de Marx sobre la unidad compleja tienen alguna apoyatura real en un modelo de organismo, ello no era a través de la biología, sino de la filosofía idealista. O para ser más precisos: si Marx reclamaba –contra las concepciones, de inspiración más mecanicista, de Ricardo, Mill y otros–, respecto de la relación entre las diversas categorías económicas, que existía una conexión entre dichas categorías, debemos buscar su inspiración no en el desarrollo de la teoría

biológica, sino en las especulaciones filosóficas sobre lo orgánico y lo inorgánico.

Una vez que Marx había distinguido su concepción de las de Mill y Ricardo, estaba ansioso por hacer lo mismo con respecto a la de Hegel. Después del comentario sobre la intrincada relación entre la producción y el consumo, agregó que «nada más simple, entonces, para un hegeliano que postular la producción y el consumo como idénticos» [18] . Más adelante en el texto, aclara su propia concepción sobre la relación entre las diversas categorías económicas: producción, distribución, intercambio y consumo. Por lo tanto «no son idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad» [19] .

Mantiene el concepto de totalidad en común con Hegel contra los economistas políticos de mentalidad empírica. Pero vuelve contra Hegel el concepto de identidad. Pronto veremos qué significa esto. Está claro que su concepción de totalidad hace sonar una nota discordante con la idea del organismo desarrollada en la filosofía idealista. En esta última, cada parte está subordinada a la totalidad; cada parte sirve al propósito de la totalidad. En ese mundo de ideas, el organismo constituye una única unidad armoniosa, aunque en constante cambio. Pero el concepto hegeliano de totalidad, que consiste en mucho más que lo orgánico, incluso en este sentido amplio, está también construido sobre un concepto de identidad más complejo (y complicado) de lo que sugiere la idea de que las partes están armoniosamente dispuestas –o, mejor dicho, fusionadas– en la totalidad. La polémica de Marx debe ubicarse en ese contexto más amplio.

Hegel partía de la idea de que todo está sujeto a cambios y de que, por lo tanto, todo es parte de un proceso de desarrollo incansable. En tal proceso, la totalidad está formada por partes que se oponen entre sí, pero esas totalidades son temporales y revientan por separado, para ser reemplazadas por nuevas totalidades más complejas. La concepción de Marx del crecimiento, asentamiento y disolución de las diversas relaciones de producción parece ser una aplicación muy particular de esa idea de desarrollo; pero Marx no era de la misma opinión que Hegel, quien en su opinión había percibido la relación entre las partes en la totalidad de manera incorrecta y especulativa [20] .

En su obra, Hegel trató de encontrar un punto de partida simple y sencillo que constituyera el comienzo de los procesos de desarrollo infinitos y cada vez más complejos. En la *Fenomenología del Espíritu,* de 1807, en la que

seguía el camino del conocimiento, partió de lo sensiblemente inmediato; en la *Ciencia de la Lógica,* publicado entre 1812 y 1816, partía en cambio de un Ser completamente indeterminado. Pero fuera cual fuera el punto de partida, siempre quedaba algo excluido. Sea cual sea el Algo *(Etwas)* que se tome como tema de la investigación, siempre se ignora un Otro *(ein Anderes)*. Pero entonces ese Otro se convierte en un problema, y sobre todo la relación entre el Uno (el Algo) y el Otro se convierte, en principio, en una dificultad insoluble. Ambos fenómenos deben ser por tanto incorporados en la misma totalidad. Pero esa totalidad excluye otros fenómenos, que a su vez deben incluirse. Todavía hay una contradicción entre las partes incluidas en la primera unidad: no dejan de ser un «Algo» y un «Otro» en su unión.

Esta es una descripción de un proceso teórico, un proceso de conocimiento; pero Hegel tenía una concepción fundamentalmente idealista del universo y afirmaba que todo desarrollo real seguía el mismo curso de acontecimientos. El camino del conocimiento es también el de la realidad. Por ahora, la crítica de Marx a Hegel no se aplica a su idealismo sino a la relación entre las partes –los momentos– en la totalidad. Debemos captar mejor la idea de Hegel para poder entender qué es lo que Marx criticaba.

El par opuesto al concreto-abstracto tiene un papel clave en Hegel, y también en Marx. El simple punto de partida es siempre abstracto, porque excluye «lo Otro». La unidad de «Algo» y «lo Otro» es concreta en relación con los momentos incluidos: la abstracción significa que lo concreto se descompone en sus partes componentes. El uso por Marx de estos términos no difiere del de Hegel. En los *Grundrisse,* Marx dice: «Lo concreto es concreto porque es una síntesis de muchas determinaciones, y por tanto una unidad de lo diverso». Las palabras son más simples, pero el contenido es muy similar.

La diferencia entre Hegel y Marx radica en sus puntos de vista sobre la relación entre las determinaciones abstractas que están incluidas en la totalidad concreta. Por encima de todo, Hegel utiliza la palabra *Reflexion.* Con ello abre la vía para su concepción fundamental de que existe un acuerdo entre lo ideal y lo real, entre idea y realidad. En primer lugar, la reflexión es un momento del proceso intelectual: es el análisis de una totalidad, y, así, un proceso de abstracción. Pero no es un análisis cualquiera. El primer momento es considerado en su estado de oposición al otro; la totalidad se tiene en cuenta, pero los momentos se mantienen.

La reflexión no tiene únicamente el significado de «consideración»; también designa un fenómeno de la luz, como en el lenguaje ordinario: reflejo. Hegel hace uso de este doble significado. El momento en una totalidad se descompone no sólo a través de un proceso mental; también se refleja a sí mismo y a los demás momentos. Es en ese reflejo donde la unidad de la totalidad se muestra propicia a la reflexión.

En el pensamiento de Hegel hay una estrecha conexión entre la reflexión y la unidad. La ley de la identidad, *a = a,* constituye la cumbre de la abstracción, y no ayuda a entender ningún cambio en absoluto. Una reflexión que se detiene ante esta proposición puramente tautológica de la identidad, argumentaba Hegel, era «externa» o «superficial» *(äussere).* En una forma superior de reflexión, se hacen evidentes como momentos separados. Esta reflexión «determinante» define un fenómeno marcándolo como otra cosa; de esta manera, «Algo» y «lo Otro» se mantienen a la vista.

Pero la identidad, como la abstracción, no es un fenómeno que se aplique únicamente a los procesos mentales. El concepto de identidad es aplicable en la misma medida a objetos reales. En una totalidad real –cualquier totalidad– los momentos incluidos son idénticos entre sí y, sin embargo, distintos [21] . Es a esa concepción de identidad a la que Marx se opone.

La totalidad, según Marx

Debe observarse que Hegel, en el contexto anterior, estaba discutiendo fenómenos que abarcan todo y que son válidos en todas partes, mientras que Marx se ocupaba de una teoría particular. Para Hegel, la razón creadora de unidad se eleva por encima de las diversas formas de reflexión. Con su filosofía pretendía principalmente resolver las grandes preguntas especulativas formuladas en la tradición idealista. Quería encontrar la unidad entre el Espíritu y la Naturaleza. Desde el principio, sus concepciones de identidad se formaron en polémicas contra la «filosofía de identidad» de los románticos y de Schelling en particular, en la que lo natural y lo espiritual se fusionaban en una unidad armoniosa para el pensamiento filosófico.

La totalidad de la que hablaba Marx era la de la producción material. Esa diferencia es esencial. Pero al confrontar su propia idea con la de Hegel, Marx, a pesar de esta limitación, se iba a enfrentar a cuestiones metodológicas y teóricas de alcance ilimitado. En la introducción a los *Grundrisse,* esa oposición entre lo limitado y lo general no está resuelta. Llamó a la sección central «El método de la economía política». ¿Pero cómo se relaciona con otras totalidades? La cuestión queda medio abierta. Cuando, seis meses después de haber escrito la introducción, se sintió urgido a escribir sobre el método hegeliano en toda su extensión (aunque sin completar el intento), cabe imaginar que esa relación le parecía mucho más clara.

Pero de nuevo en la introducción, había extraído los términos clave de Hegel: palabras como «determinación», «totalidad», «momento», etc., eran tan desconocidas o sin sentido en la tradición de Smith, Ricardo y Mill como fundamentales habían sido para Hegel. Cuando Marx dijo que las partes en la totalidad de la producción material no eran idénticas, naturalmente lo decía en el sentido de la dialéctica hegeliana. Hegel definía el «momento» (es decir, momento en una totalidad) como algo que se incluía en una totalidad con su opuesto –algo que era *«ein Reflektiertes»* –. Los momentos en una totalidad se reflejan entre sí. Están subordinados a la unidad superior de la totalidad. La idea que Marx expuso como propia está relacionada con la de Hegel hasta en los detalles. Afirmó lo siguiente:

1. Uno de los momentos, la producción, se marca tanto a sí mismo como a los otros momentos (la producción *«greift über»* sí misma y las demás partes; domina la totalidad, lo abarca todo). «Un [modo de] producción definido determina así un [modo de] consumo, distribución, intercambio y relaciones definido de esos momentos entre sí».
2. La producción está determinada *«en su forma unilateral»* por los demás momentos. Hay acción recíproca entre todos los momentos.

Marx agregó que el otro momento, la acción recíproca, era válido para cada totalidad orgánica. Es imposible determinar si estaba argumentando que no era aplicable al primer momento. Sólo se puede decir que la concepción idealista tradicional de los organismos no permitía ningún momento abarcador o dominante [22] .

Marx precisó su relación con Hegel esclareciendo el término «interacción». Según Hegel, la idea de acción recíproca era un desarrollo de la causalidad («*a* causa *b* »). Cuando sólo se permite la causalidad, las diversas cantidades se consideran externas entre sí, es decir, no están incluidas en la misma totalidad. La acción recíproca, por otro lado, significa que ya no están aisladas unas de otras.

Pero la mera acción recíproca no era el factor constituyente de una totalidad para Hegel, como no lo era para Marx. En la primera parte de su gran sistema filosófico, Hegel explicó que la acción recíproca «se situaba en el umbral del concepto», es decir, que no bastaba para caracterizar una totalidad. En ese contexto citaba un ejemplo que es de interés aquí porque es tan concreto que se puede comparar con lo que Marx dijo acerca de su objeto, a saber, la producción material. Se trata de la relación entre el carácter de un pueblo por un lado y su legislación por otro. Es un problema clásico, basado en la propia lengua. Palabras como «ética» y «moral» tienen su origen en otras palabras que realmente significan costumbres y tradiciones. ¿Pero cual era la relación entre las dos ahora? Atendiendo a la simple causalidad, debemos decidir que una es la causa de la otra. O bien decimos: lo que las personas suelen hacer determina lo que se considera bueno y correcto; o bien: la moral prevaleciente determina mis acciones. Hegel rechazaba ambas alternativas, sosteniendo que las costumbres y la moral se condicionan recíprocamente.

Por lo tanto, se trata del mismo tipo de acción recíproca entre momentos en una totalidad del que hablaba Marx. Pero hay una diferencia importante. Marx sostenía que había acción recíproca entre cuatro momentos diferentes. Por lo general, Hegel nunca habló más que de dos cantidades: «Algo» y «Otro». Como ya hemos visto, definía *Verhältnis* como una relación mutua *(Beziehung)* entre dos lados, y *Verhältnis* es precisamente su término técnico para la relación entre los momentos de una totalidad, mientras que *Beziehung* no tenía un significado específico en su terminología, y significaba relaciones en general.

La relación entre «Algo» y «Otro» en Hegel es la relación entre lo positivo y su opuesto; en términos generales, lo opuesto no se califica más como opuesto que como un «Otro». Eso significa que la determinación de Hegel de la relación *(das Verhältnis)* como una relación entre dos –y sólo dos– momentos era de gran importancia para su dialéctica [23] . Pero Marx estaba experimentando con una unidad que consistía en cuatro momentos.

Aunque sólo fuera por esa razón, su concepto de totalidad resultaba mucho más complicado que el de Hegel.

No sabemos si se trataba o no de un alejamiento consciente de Hegel. Para este era fundamental que sólo hubiera dos momentos en una unidad. Su lógica simplemente no permitía más. Es una consecuencia de su concepto particular de identidad, que Marx rechazaba. Hegel sostenía que el simple descubrimiento de una acción recíproca entre dos momentos –como en su ejemplo entre las costumbres y las leyes– no nos permite comprender (tener una idea de) la totalidad en cuestión. Con esa idea, los dos momentos de una totalidad se coordinan en una totalidad. La contradicción entre ambos está sublimada, aunque sea temporalmente. Ambos lados de la acción recíproca son percibidos como momentos en la idea. Con esa idea, la interacción gana sentido. El universo de Hegel está lleno de significados; la realidad es como un libro que la razón humana puede leer.

Como Marx no encontraba esa totalidad necesaria, ni siquiera posible de alcanzar, pudo incorporar cuatro determinaciones en la misma totalidad. Con otras palabras, no estaba buscando el punto en el que se disuelven las diferencias entre los momentos, sino un momento dominante que lo abarque todo, un momento que al mismo tiempo determina a los demás (y a sí mismo) y se encuentra en una relación de acción recíproca con ellos. Este análisis en los *Grundrisse* carece de contrapartida en *El Capital.* Esto hace que la «Introducción» sea excepcionalmente importante. Con su ayuda podemos abordar una pregunta que cobrará relevancia en el siguiente capítulo: ¿atenuó Marx el papel de la producción en *El Capital,* atribuyendo en su lugar mayor importancia a la distribución, y con ella a la circulación y al dinero?

Economía y filosofía

Louis Althusser subrayó correctamente que la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Marx no era sólo entre idealismo y materialismo, sino también una diferencia de opinión sobre la estructura de la dialéctica. Por otro lado, la tesis de Althusser de que la teoría de Marx después de las *Tesis sobre Feuerbach* era fundamentalmente incompatible con la filosofía de

Hegel es insostenible [24] . La dinámica y la tensión en la relación de Marx con Hegel no se pueden describir en términos tan simples. No fue capricho ni oportunidad lo que llevó a Marx a ocuparse de nuevo de la filosofía de Hegel a finales de la década de 1850. Ante la tarea de desarrollar finalmente su teoría social original, era importante para él dar cuenta de su propia posición en relación tanto con el pensador que lo había marcado como con los economistas más destacados de su época.

Estaba de acuerdo con todos ellos en que el tratamiento científico de un tema debía comenzar con abstracciones. Una vieja teoría económica podía partir de algo extremadamente complejo o concreto –la población de un país, por ejemplo–, pero por esa vía no se podía obtener ningún conocimiento real de los contextos económicos. Fue por lo tanto un paso crucial el que dio Smith cuando soslayó todas las diferencias concretas y tomó simplemente el trabajo como punto de partida de su doctrina.

Pero Smith y sus seguidores, una vez que encontraron una abstracción válida, cometieron el error de creer que sería válida del mismo modo –independientemente de todas las demás relaciones– a lo largo de toda la historia. Cuando establecieron así que el trabajo creaba todo el valor, asumieron que el trabajo tendría para siempre el mismo carácter que tenía en la sociedad capitalista. Los hilos se podrían seguir directamente en la historia desde el momento actual, y siempre mantendrían el mismo orden entre ellos.

Hegel también comenzó a partir de abstracciones. Al igual que Marx (pero a diferencia de los economistas), no veía ese proceso como una operación puramente formal en la que lo particular se infería de lo general. Por el contrario, era un desarrollo innovador en el que el contenido constantemente nuevo y variado enriquecía las abstracciones. Los resultados concretos de una investigación no se podían deducir de un conjunto de abstracciones.

Pero Hegel también sostenía que la realidad debe ser mental –o más correctamente, ideal– en la naturaleza, ya que el conocimiento sólo se puede alcanzar a través de un proceso intelectual. Marx repudió ardientemente eso. Es cierto que el camino de lo abstracto a lo concreto se toma en el pensamiento, al mismo tiempo que lo concreto es lo que proporciona el mejor conocimiento de la realidad. Pero esto no significaba, como argumentaba Hegel, que lo concreto, como resultado del trabajo científico, correspondiera a un desarrollo real de algo abstracto a algo

concreto. Lo concreto en el conocimiento es una «totalidad conceptual» que no se puede confundir con lo concreto en la realidad. El desarrollo de las abstracciones hasta lo complejo no es, como afirma Hegel, el camino de la realidad. Marx dedicó grandes esfuerzos a demostrar que el desarrollo económico no pasa de relaciones más simples a relaciones más complicadas. Con otras palabras, la historia económica no avanzaba siguiendo el camino de la teoría económica desarrollada desde lo abstracto a lo concreto [25] .

De hecho, con esa demostración Marx se alzó contra Hegel, así como contra Smith, Ricardo, Mill y los demás economistas. Estos últimos habían asumido que las relaciones capitalistas se encontrarían a lo largo de toda la historia, sólo que en una forma más simple y más primitiva cuanto más atrás en el tiempo se buscara. Hegel sostuvo que todo desarrollo –por lo tanto también el histórico– comenzaba con algo simple y abstracto, de la misma manera que el pensamiento o la teoría.

Pero Marx dirigió su ataque principal contra Hegel, quien no sólo era idealista, no sólo veía lo real como expresión de un pensamiento o de una idea; su concepción de la identidad daba lugar a la idea de la unidad entre pensamiento y realidad, lo subjetivo y lo objetivo, la idea y la realidad. La crítica limitada de la concepción de identidad de Hegel que Marx había ofrecido anteriormente se amplía aquí para aplicarla al propio pensamiento cardinal: la identidad entre la teoría y su objeto. Hegel afirmó que toda totalidad es una unidad (aunque sea transitoria) de los elementos incluidos en ella. Marx dijo que eso no se aplicaba a la totalidad de la producción material. Pero ahora esa perspectiva se ampliaba. Sostuvo que había cierto grado de acuerdo entre el pensamiento y la realidad, pero que ese acuerdo no se puede entender como una identidad. El pensamiento y sus objetos difieren fundamentalmente.

En su introducción Marx no movilizó, a este respecto, una concepción materialista contra el idealismo hegeliano. Sabemos por otros textos que entendía la concepción, la teoría o la idea como algo secundario. Aquí se conformó con señalar que ese conocimiento y sus objetos no se podían identificar. Por lo tanto, es engañoso ver la relación en los términos idealistas de Hegel y creer que el conocimiento es un reflejo de su objeto.

En la «Introducción» a los *Grundrisse,* Marx confrontó su teoría sobre las condiciones básicas de la sociedad con la metodología hegeliana. Sin embargo, no dio respuesta a la pregunta de si lo que veía como el mejor

método de teoría económica debía aplicarse o no a *todos* los métodos científicos. Hegel atribuía validez universal a sus afirmaciones sobre el trabajo teórico; Marx hablaba sobre el método de investigar una forma muy compleja y específica de realidad, en concreto la producción material. Pero, en su crítica de Hegel, hizo uso de términos y expresiones que con toda probabilidad se aplican a todo conocimiento.

Parece como si la cuestión de la metodología de *otras* ciencias no hubiera entrado todavía en su campo de visión. Ese problema se encuentra no obstante implícito en lo que escribió. Si estaba hablando de economía política *como si* se aplicara a todo conocimiento, ese problema habría acabado planteándosele, como se produjo sobre todo en su encuentro con la nueva química revolucionaria y con la teoría de la selección natural de Darwin. Pero cuando escribió su introducción, ese campo todavía era desconocido para él.

En ese momento era como mínimo cuestión de la relación entre dos áreas de conocimiento, una más restringida y otra más amplia, y ambas, naturalmente, de igual interés para Marx. Una era la producción material (la economía política en su sentido más estrecho) y el otro era la sociedad y la historia en general. Desafortunadamente, Marx no concluyó sus pensamientos; sólo escribió algunos puntos que proporcionan importantes sugerencias, pero nada más.

En uno de los puntos, Marx habló sobre «la relación desigual» *(das unegale Verhältnis)* entre el desarrollo de la producción material y, por ejemplo, el arte [26] . Al principio parece un problema bastante banal que Marx abordó sólo para protegerse frente a diversas concepciones vulgares de que el progreso en un área (la producción material, por ejemplo) siempre significa progreso en todas las demás. Según tal concepción, el arte griego sería necesariamente inferior al arte moderno. Marx insistió en que, de la creencia en la primacía de la cultura material, no se podía deducir una idea tan peregrina.

Pero hay algo más en la afirmación de Marx que el simple rechazo de la idea de que el grado de desarrollo de la producción material constituye la base para evaluar todos los productos culturales. Por encima de todo estaba hablando de la desigualdad real en el desarrollo. Esta afirmación se plantearía en contra de la idea de la posición única de la producción material. Significaba que aunque la producción material determina el

desarrollo histórico en general, esto no significa que todos los fenómenos sociales dependan pasivamente de ella.

El punto de vista de Marx recuerda lo que Engels escribió a jóvenes seguidores mucho más tarde, a principios de la década de 1890. Esa comparación se hará en un capítulo posterior (véase *infra,* «El camino desde Highgate al Palacio de Invierno», cap. 14). Las afirmaciones de Marx también están estrechamente relacionadas con lo que dijo antes en la Introducción sobre la producción material como una totalidad y sobre la relación entre el conocimiento y su objeto. En ambos casos se trataba de una *«relación desigual»,* en la que *a un momento dado* –la producción en la totalidad de la producción material, la producción material en la sociedad en general o el objeto del conocimiento en el proceso de conocimiento– se le atribuía una posición única identificada como dominante, aunque no fuera en manera alguna el momento crucial o decisivo. Habría por tanto una similitud de estructura entre las diferentes áreas.

En la Introducción, Marx estaba muy lejos de la ambición que Engels tendría más tarde de crear una visión coherente de todas las ciencias. En uno de los puntos que no acabó de desarrollar al final de la Introducción, hablaba de la historiografía real (en contraposición a la ideal). En otro punto anunció su intención de afrontar las acusaciones de que su interpretación podría ser caracterizada como materialista. Según parece, su respuesta habría comenzado por una clara distinción entre su propio tipo de materialismo y lo que él llamó «materialismo naturalista», refiriéndose a la idea de que el mundo de la humanidad podía investigarse con los mismos conceptos fundamentales que el mundo de la naturaleza.

Podría entonces haber regresado con ventaja al ajuste de cuentas de Engels con Feuerbach en la introducción a *La ideología alemana* de 1845 y 1846. Pero no la seguiría en sus intenciones. Quizá pronto las olvidó por completo. Llama la atención, por ejemplo, que, en su ajuste de cuentas con Karl Vogt en *Herr Vogt* unos años más tarde (1860), no dedicara ni una palabra al hecho de que ese mismo Vogt no era sólo un político, sino también uno de los más destacados representantes de un materialismo naturalista. Vogt se involucró en el *Materialismusstreit* (controversia materialista) que estalló en la década de 1850 principalmente en relación con su folleto de 1855 *Köhlerglaube und Wissenschaft* [Fe ciega y ciencia], en el que no concedía a la humanidad ni al arte ninguna libertad en relación con las leyes fundamentales de la materia [27] . Marx estaba lejos de él, no

sólo políticamente, sino también en cuanto a su concepción científica del mundo.

Discordia interna

Marx polemizó vigorosamente en su Introducción con Hegel y los hegelianos. Con esta clara delimitación de fronteras no sólo deseaba aclarar su propia posición en relación con su importante predecesor, sino que también quería evitar malentendidos.

El lenguaje de Marx, y especialmente su método de argumentación, recuerda sorprendentemente en ciertas partes de los *Grundrisse* al de Hegel, cuyos textos fueron construidos en torno a silogismos más o menos ocultos. Las trisecciones entre pensamiento y realidad a las que se dedicó a fondo, particularmente en la *Ciencia de la Lógica,* reverberan en varios lugares de los *Grundrisse.* Los silogismos aún constituían el marco de la lógica que se enseñaba en las escuelas y en la universidad. Tenían una forma homogénea y una historia que se remontaba a Aristóteles. De dos premisas se extraía una conclusión, al estilo del siguiente silogismo: Todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal [28] .

Dicha lógica era puramente formal, y por lo tanto válida sin importar el contenido de los ejemplos concretos. Hegel cuestionó ese límite estricto entre la forma y el contenido. La forma también tenía su propio contenido, sostuvo. Lo mismo sucedía en el pensamiento, y también en la realidad, que en el fondo también era un mundo de ideas. Se agregaba nuevo contenido en cada conclusión, y lo nuevo mantenía una relación llena de tensión con el original. Los procesos del pensamiento son como las innovaciones de la realidad: lo nuevo surge en medio de contradicciones; lo que se logró recientemente se descompone, pero no se aniquila; vuelve al siguiente nivel –mediante el siguiente silogismo–, más complicado, con un contenido más rico.

El concepto clave que captura ese proceso es el de *Aufhebung,* que en alemán significa «abolición» pero también «preservación» y «recomposición»: Hegel fue el primero en reconocer y subrayar esa multiplicidad de significados. Hemos encontrado esa palabra varias veces, y

también aparece con cierta frecuencia en Marx, pero a veces parece asustarse ante ella.

Cuando incluye la forma del silogismo en el texto de los *Grundrisse,* algo que sólo pueden apreciar aquellos que están muy familiarizados con la prosa hegeliana ordinaria, se trata de señalar por su parte la proximidad, pero sobre todo la distancia, con respecto a Hegel [29] . Marx presentaba el camino de la producción al consumo como una conclusión en la que la distribución y el intercambio constituían el término medio, es decir, el vínculo mediador. Pero la intención de Marx era más bien mostrar que no era suficiente verlo como «un silogismo adecuado»; la relación entre los distintos enlaces es mucho más compleja: la producción, como hemos visto, también es consumo, el consumo también es producción, y así sucesivamente [30] . Con esta demostración, objetaba al mismo tiempo al rígido uso por los economistas del mismo concepto.

Incluso después de la Introducción, el vocabulario hegeliano aparece una y otra vez. Se vuelve más interesante cuando Marx hace uso de él sin tener en cuenta sus orígenes filosóficos con más detalle o tomando posiciones sobre él. Esto es lo que ocurría con los conceptos de *forma, sustancia* y *contenido.* Ciertamente son mucho más antiguos que Hegel: la forma y la sustancia ya estaban completamente desarrolladas en la filosofía de Aristóteles, y el concepto de contenido data del Renacimiento. Pero Hegel agregó algo de lo que se hacían eco los *Grundrisse.* Desarrolló sutilmente un doble concepto de forma que concuerda con el uso cotidiano del término. No necesitamos reproducir ese análisis en detalle, pero un resultado importante es que se puede contraponer una forma con la sustancia y el contenido. La sustancia se determina como algo sin forma que es *formado* y recibe así su carácter único, su propiedad definida, es decir, se convierte en un abedul, una margarita, un gato o una persona. La unidad de sustancia y forma es lo que se llama contenido. Pero si pensamos más de cerca sobre el contenido, descubrimos que también estamos imaginando una forma, pero otro tipo de forma, algo superficial, tal vez algo «puramente formal» o algo que el ojo o el oído pueden percibir sin la ayuda del intelecto. En aras de la simplicidad, podemos hablar de forma_1 o forma_2 , donde la forma_1 aporta claridad sobre lo que es un objeto, mientras que la forma_2 significa la fachada o apariencia.

Marx usa muchas veces en los *Grundrisse* los términos forma, sustancia y contenido, como lo hace en muchas otras de sus obras. Casi siempre es para subrayar que el análisis económico ignora *qué* es lo que se produce, distribuye o vende. No importa qué mercancías se están produciendo; lo único esencial es qué valor representan. Marx también puede comparar el trabajo con una forma que configura la materia prima con la ayuda del equipo instrumental.

En una sección bastante difícil de entender, distingue entre sustancia *(Stoff)* y contenido. Desaparece la forma específica del trabajo –es decir, su carácter concreto– y se convierte en cualquier proceso de trabajo «que tiene lugar dentro de su sustancia y que forma su contenido». O con otras palabras: el trabajo particular procesa sus materias primas típicas y produce sus productos particulares, por insignificante que pueda ser esa especificidad en el análisis económico estricto.

Sin embargo, lo más interesante es otra sección en la que habla sobre el papel del trabajo en la creación de valor. Las tablas no se convierten en una mesa y el hierro no se convierte en un cilindro de la misma manera que una bellota se convierte en un roble. Pero mediante el trabajo, las tablas y el hierro cobran vida. El trabajo que ya se ha puesto en ellos (tanto las tablas como el hierro se han producido) deja de ser «muerto, externo, en forma diferente» y se convierte en «un elemento del trabajo vivo». Así, el trabajo forma sus productos y de esa forma corresponde a la capacidad de crecimiento de la bellota.

Esta línea de argumentación constituye un ejemplo de la distinción hegeliana entre forma_1 y forma_2 . Pero Marx no queda satisfecho con esa seca distinción, y a continuación se pone lírico: «El trabajo es el fuego vivo que da forma; es la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, como el proceso de su formación por el tiempo vivo». Las tablas, que antes fueron cortadas, y el hierro, antes fundido, terminan en el nuevo proceso de trabajo que las transforma en la mesa y el cilindro [31] . Así podría escribir Marx cuando, solo por la noche y con mucha prisa, trataba de resumir su enorme proyecto.

Incluso cuando se refería a lo que era y seguiría siendo un problema principal para Marx, la naturaleza dinámica del capital, a veces retomaba ideas de su maestro filosófico en los *Grundrisse.* Los silogismos se vislumbran nuevamente en un lugar, pero esta vez son sus extremos y no su

término medio. Los extremos son el capital por un lado, y el trabajo por el otro. Se encuentran en el proceso laboral, pero como extraños. Algo nuevo surge del proceso de trabajo: un mayor valor. Así pues, no se trata de una repetición eterna, un círculo, en el que la maquinaria y las materias primas, mediante el trabajo, restauran la producción que se disipó en el consumo. No; el proceso conduce a resultados crecientes. Es, como dijo Marx, una espiral, una curva creciente [32] .

La espiral es una de las metáforas favoritas de Hegel para el desarrollo. Pero en los *Grundrisse* Marx también trata de expresar la misma convicción de una manera más clara y formalizada. Todavía no ha alcanzado la expresión simple para el aumento del valor: *D – M – D' – M' – D'',* donde *D* significa dinero utilizado para la producción de mercancías, M, que pueden ser vendidas por una suma mayor de dinero, *D',* que hace posible una mayor producción de mercancías, *M',* y así sucesivamente. Pero ya está *in nuce* en los *Grundrisse* , aun sin poder simbolizar el incremento; sólo puede representar la circulación, la repetición como *D – M – M – D* [33] .

Frente a este dilema buscó una salida en la exactitud de la matemática pura. Había encontrado el secreto que se ocultaba tras la producción capitalista: como resultado se crea una plusvalía o *plusvalor.* El trabajador sólo recibe compensación por una parte de lo que ha creado en el proceso de trabajo; el resto se convierte en un aumento de valor de que el capitalista dispone libremente. Marx trató primero de aclarar este proceso mediante la aritmética. No quedó satisfecho con el resultado, con cierta razón. Los cálculos no llevaban a ninguna parte, y en su apuro cometía con frecuencia errores de cálculo. Más adelante, en el manuscrito, trató de afilar sus instrumentos mediante el álgebra simple, y ahora se refería a cosas como la circulación del capital, es decir, al fenómeno que luego sería el tema del segundo volumen de *El Capital* [34] .

Es sin duda otro ideal científico, distinto del que marcó su actitud hacia Hegel, el que intentó realizar aquí. No estaba satisfecho con el razonamiento, pero con la exactitud de las cifras quería mostrar lo que su teoría revelaba. El esfuerzo por la exactitud, así como por la simplicidad y la claridad conceptuales, pronto tomó la delantera en el trabajo que siguió después de los *Grundrisse* y que también abordaremos. Incluso se podría hablar de un conflicto interno en su gran proyecto, y ahora es el momento de examinar ese conflicto más de cerca.

¿Un proyecto más manejable?

Los *Grundrisse* contienen tantos argumentos sutiles que es fácil quedar atrapado en sus detalles únicos y olvidar su gran tarea: aclarar la naturaleza peculiar y la dinámica del capitalismo, así como su fragilidad. Marx escribía compitiendo en una carrera con una crisis económica que creyó durante mucho tiempo que daría lugar a un colapso total. Sólo cuando la crisis se calmó se dio cuenta de que el gran manuscrito que había producido carecía de estructura para ser presentado a los lectores, incluso en forma editada.

En aquella situación buscó el consejo de su amigo Engels. El 2 de abril de 1858 le escribió una larga carta en la que no sólo se quejaba de su mala salud, que le hacía casi imposible trabajar. También le hablaba de los planes para su trabajo en su gran teoría social. El conjunto abarcaría seis temas, a saber: 1. Capital; 2. Propiedad de la tierra; 3. Trabajo asalariado; 4. Estado, 5. Comercio internacional; y 6. Mercado mundial. Es interesante comparar ese plan con el que ya había esbozado en la Introducción a los *Grundrisse.* Su plan allí era significativamente más abstracto. El punto 1 se ocuparía de las determinaciones generales que eran comunes a todas las sociedades, y después de eso se dedicaría a la estructura de la sociedad burguesa. El tercero se refería al mismísimo «epítome» *(Zusammenfassung)* de la sociedad burguesa en la forma del Estado y también de las clases no productivas, la circulación, el sistema crediticio y otras cosas que no especificó con mayor detalle. Después de eso, se tratarían las condiciones internacionales y la división internacional del trabajo. La sección final se ocuparía del «Mercado mundial y las crisis», parecidamente al plan de 1858. Pero todavía había una diferencia importante. Las crisis se rebajaban ahora a tema particular; ciertamente no habían perdido su rol en un año, pero el camino de la crisis a la revolución ya no era tan corto ni tan obvio [35] .

Entre el plan de agosto de 1857 y el de abril de 1858 se encuentra el trabajo en los *Grundrisse,* y también una serie de artículos periodísticos en los que los efectos de la crisis se ilustraban desde varios aspectos. Era importante que el capital hubiera adquirido una importancia decisiva en el plan. En lugar del tema más o menos histórico y filosófico que se anunciaba en 1857 –quizá pensado como un mayor desarrollo de la discusión sobre

producción, distribución, etc.–, ahora se enfocaba la dinámica específica de la sociedad contemporánea. Los cambios pueden verse como resultado del trabajo intensivo durante los meses intermedios, en los que el capital se había convertido precisamente en el tema crucial. Pero también fue una reducción y una agudización de la tremenda tarea que Marx se había echado encima.

También había surgido una circunstancia práctica importante. En marzo de 1858 Marx había acordado con el editor berlinés Franz Duncker publicar su gran crítica por entregas. Todavía creía que sería un juego de niños espigar lo que necesitaba para todo el trabajo a partir del material de los *Grundrisse*. Pero se equivocó. La libertad que irradiaban los *Grundrisse* tendría que ser ahora disciplinada, tal vez en exceso.

En la mencionada carta a Engels con el nuevo plan, Marx también le explicaba con mayor detalle cómo pretendía hacer uso de su estudio. En la primera entrega se ocuparía del «capital en general» y, después, de la competencia, el crédito y el capital de las sociedades anónimas. Este último era la forma consumada del capital, en el umbral del comunismo. Pero también contenía muchas contradicciones internas.

Antes de lidiar con el capital, no obstante, tuvo que hacerlo con sus condiciones: valor y dinero. Sólo después de eso vendría el tema principal de la entrega. Pero Marx le escribió a Engels sobre ese tema. Necesitaba antes su opinión.

Es una carta notable, cuyo fondo es fácil de imaginar: Marx había despertado de una embriaguez inspirada. Las palabras habían fluido sobre el papel, a veces pesada y torpemente, pero otras llenas de significado; de hecho, brillantes. La crisis había remitido, la hora de la rebelión no había sonado, y Marx, desgastado por el trabajo y enfermo, tenía que tratar de extraer de sus colosales manuscritos lo que pudiera ser de valor para otro periodo, más lento.

La reacción de Engels a la carta fue ambigua. Era «un resumen muy abstracto, en efecto», y le resultaba difícil seguir una serie de transiciones dialécticas. Se excusó diciendo que no estaba acostumbrado a ese tipo de razonamiento, ahora que estaba obligado a ocuparse de asuntos más terrenales. Pero con esas palabras insinuaba que la mayoría de los lectores potenciales de la obra futura de Marx se encontrarían con los mismos problemas que él [36] . Pasarían varias semanas antes de que Marx le respondiera. Su enfermedad se había hecho tan grave que se sentía incapaz

de escribir. Estaba obligado a dictar a Jenny sus artículos para el *New York Daily Tribune*. Sus dolores de hígado eran peores que nunca; era el precio por todas las horas nocturnas dedicadas al trabajo. La enfermedad no podía haber llegado en un momento más inoportuno. ¡Ahora que se trataba simplemente de trabajar! [37] .

Engels respondió a Marx que podría al menos viajar a Mánchester, y Marx aceptó la propuesta porque había mejorado un poco. Además, Engels se comprometía a correr con los gastos del viaje.

Las semanas que Marx pasó en Mánchester le devolvieron la salud. Salía a cabalgar con Engels todos los días y tenía síntomas de mejora cuando regresó a Londres. Engels había sido un jinete experto desde su juventud. En una carta de agradecimiento, Marx le escribió disculpándose por su propia desgracia al haberse visto obligado a interrumpir sus paseos a caballo tan pronto como había comenzado a encontrar placer en ellos, es decir, cuando había logrado un nivel de equitación elemental. Debía de ser un espectáculo inolvidable cuando ambos cabalgaban por los alrededores de Mánchester: uno, en buena forma, apostado en la silla como un caballero; el otro, más como un saco de heno.

Durante el tiempo que pasó en Mánchester también hablaron, naturalmente, sobre el texto con el que Marx lidiaría tan pronto como regresara a casa. De hecho, no pudo abstenerse completamente de la pluma. Ordenar algo que pudiera presentarse al público partiendo del revoltijo de los *Grundrisse* era urgente [38] .

Tras su regreso a Londres elaboró un índice que lo ayudaría a encontrar todos los cuadernos llenos de garabatos que constituían los *Grundrisse* [39] . Sin duda funcionó. Pero la poca cantidad de escritura que más tarde completó difería fundamentalmente de la matriz. El flujo de asociaciones se había atenuado y la diversidad de temas había sido reemplazada por una coherencia lógica y seca. Correspondiendo a la «Introducción», tan difícil de leer como profunda, había un breve prólogo para la *Contribución,* cuya simplicidad y claridad desempeñaron un papel importante en su éxito. La importancia de dicho prólogo para las interpretaciones más difundidas de Marx es tan abrumadora que debemos hacer una pausa para considerar en profundidad esas breves páginas.

Base y superestructura

El prólogo consta de cuatro páginas y tiene una construcción clara y simple. Primero, Marx indica el plan para todo el trabajo crítico, del que el texto publicado era sólo la primera entrega; aparte de eso era el mismo plan que expuso en la carta a Engels. El capital se trataría en la primera sección, y la Primera Parte se ocuparía únicamente de las condiciones para el capital, es decir, la mercancía y dinero. El lector recibe la impresión de que el resto de la obra está listo para ser enviado a imprimir.

Marx también explica que no pretendía publicar la «Introducción» que ya había escrito en relación con su trabajo en los *Grundrisse* . Encontraba inconveniente, «por nuevas consideraciones», anticipar resultados que antes tenían que ser comprobados. El lector que lo siguiera recorrería el camino desde lo simple hasta lo general [40] .

¿Por qué no había sentido la misma sospecha de que los comentarios filosóficos podían ir más allá de lo científicamente expuesto y comprobado, cuando se puso a escribir la «Introducción»? ¿Por qué se dejó cautivar en agosto de 1857 por problemas teóricos que eran fascinantes pero difíciles de resolver, mientras que en enero de 1859 posponía los mismos problemas imposibles de tratar hasta después de una exposición prolongada, más realista?

Las explicaciones pueden buscarse en circunstancias externas. La Introducción fue escrita en la cúspide de una rápida transformación social. El estado de ánimo era fundamentalmente jovial: ningún problema era tan grande que no pudiera ser afrontado. El prólogo llegó en un momento más sombrío, cuando todo había vuelto al orden después de la crisis y el propio Marx estaba enfermo y agotado. También contaba la reacción de Engels ante un plan significativamente más forzado –«un resumen muy abstracto».

Pero también había razones internas. La actitud de Marx hacia ese tipo de grandes preguntas filosóficas que plantea la «Introducción» se había quebrado desde hacía tiempo. Se sentía a un tiempo fascinado y suspicaz en relación con ellas. No es casualidad que los *Grundrisse,* como veremos, toque temas que recuerdan los *Manuscritos;* en primer lugar, la alienación, pero también teorías de gran alcance sobre la humanidad, la historia, e incluso el futuro. En la *Contribución* fue más morigerado en su elección de temas.

En el prólogo describió en pocas líneas su propio desarrollo intelectual, sus estudios, en los que el Derecho debería haber sido el principal, pero pronto dio paso a la filosofía y la historia, sus experiencias como periodista y su encuentro con ideas socialistas y comunistas en París. Habló de su relación con Engels y su intención común de ajustar cuentas con los filósofos de la izquierda hegeliana en el gran manuscrito que la posteridad, pero no los coetáneos de Marx, conoce con el nombre de *La ideología alemana.*

Son los pilares de *La ideología alemana* los que permanecen en la declaración breve y tantas veces citada que Marx hizo sobre su método científico de trabajo en el prólogo de la *Contribución.* Esa declaración sirve a menudo como un resumen de toda su teoría, incluso en las variantes soviéticas y aledañas, y vale la pena citarla por entero aquí:

> La conclusión general a la que llegué y que, una vez alcanzada, se convirtió en el principio rector de mis estudios, puede resumirse como sigue: en la producción social de su existencia, los seres humanos establecen necesariamente relaciones definidas que son ajenas a su voluntad, en concreto relaciones de producción que corresponden a un determinado estado del desarrollo de las fuerzas materiales de producción. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se erige una superestructura política y legal y a la que corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso general de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los humanos lo que determina su existencia, sino que es su existencia social lo que determina su conciencia [41] .

Ese pasaje también aparece en el estudio del filósofo británico Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence.* Cohen reproduce las partes centrales del prefacio como modelo para su presentación, que al mismo tiempo es una defensa apasionada y una exposición meticulosa de los argumentos de Marx. Afirma que este ofrece una explicación funcional de la relación entre base y superestructura. Para explicar su interpretación, extrae un ejemplo concreto de *El Capital,* en el que Marx afirma que el protestantismo, «al cambiar casi todos sus días festivos tradicionales por días laborables», fue importante para el surgimiento del capitalismo. En opinión de Cohen, esto significa no sólo que la nueva religión tuvo ese efecto, sino sobre todo que, a través de dicho efecto, contribuía a explicar el surgimiento del capitalismo [42] . Es sin duda una aclaración importante, pero no cubre la totalidad del área problemática de la que se ocupaba Marx. El error no radica en la interpretación de Cohen del prefacio de Marx, sino

en que el prefacio es demasiado simple y convencional para interpretarlo como un resumen de toda su obra.

Es importante entender que tampoco el propio Marx tenía, obviamente, esas ambiciones con su declaración. Dijo explícitamente que le sirvió como hilo *(Leitfaden)* para sus estudios. Ese término es importante: el autor de formación clásica piensa en el ovillo que Ariadna dio a Teseo como ayuda para encontrar el camino de regreso fuera del laberinto una vez que hubiera derrotado al Minotauro. Marx dejó un hilo tras de sí cuando entró en el laberinto de los caminos que representa la sociedad humana. La realidad concreta constituye una diversidad tan confusa que no se puede hacer comprensible sin estudios científicos estrictos. Con la ayuda del hilo, él encontraría el camino de vuelta [43] .

Un hilo no es un mapa. El hilo es un principio heurístico en el sentido más literal de la palabra: ayuda a alguien a encontrar una salida a un dilema. La palabra se puede comparar con una prevención similar en *La ideología alemana:* las directrices no proporcionan un calendario que permita ordenar la historia. Siempre es preciso el estudio concreto de la realidad; el resultado no viene dado desde el principio, y se necesita una guía.

La guía que Marx proporcionó en su prefacio es suficientemente robusta. Los seres humanos entran en relaciones fijas de producción que son independientes de su voluntad y necesarias para su vida. Las relaciones de producción corresponden a un nivel determinado del desarrollo de las fuerzas productivas. Una estructura económica dada es la base sobre la que descansa la sociedad. La conciencia de las personas está determinada por las circunstancias materiales reales en las que viven. Pero esas circunstancias cambian. A cierto nivel, las fuerzas productivas entran en conflicto con las relaciones de producción; la gente puede lograr cosas con sus habilidades, su tecnología y su conocimiento que son incompatibles con el poder prevaleciente sobre la producción. El conflicto es inevitable, y finalmente las fuerzas productivas rompen los límites establecidos por el orden prevaleciente. Como resultado, la enorme superestructura de las instituciones políticas y jurídicas, así como las relaciones religiosas, artísticas y filosóficas –o lo que Marx resumió como formas ideológicas–, se transforma.

Hay mucho que decir sobre esas líneas. Aquí se define el par metafórico de base y superestructura. La «base» no es un concepto recién llegado; la palabra apareció un par de veces, por ejemplo, en los *Grundrisse.* Pero aquí

se le ha dado su complemento –la superestructura *[Überbau]* legal y política que se asienta sobre ella, «a la que corresponden determinadas formas de conciencia social»– y el edificio queda completado. Esa estructura permanente ha ocasionado en tiempos más recientes mucha más confusión que claridad. Dogmatismos de todo tipo han tomado la simple analogía con un edificio como punto de partida, y nada ha sido más sencillo para los adversarios de todo lo que defendía Marx que interpretar la metáfora de una manera estrecha y literal. Ese prefacio no sólo abría la *Contribución,* sino también toda la abigarrada tradición llamada «marxismo» [44] .

Como ya hemos visto, al principio de su desarrollo Marx estaba ansioso por enfatizar su predilección por lo estable y lo robusto a través de varias imágenes. Diferenció entre la tierra y el cielo, la cabeza y los pies; en resumen, entre las condiciones más y menos terrenales. La base y la superestructura pertenecen a la misma familia de expresiones, pero se prestan más fácilmente a los puntos muertos dogmáticos: la sociedad se convierte en un edificio.

En cuanto a Marx, lo que a él le interesaba principalmente es la diferencia metodológica para el estudio del juego entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, por un lado, y las instituciones políticas y jurídicas, así como las ideas humanas, por el otro. Una conmoción en las primeras se puede observar con la misma exactitud que en las ciencias naturales, decía; pero eso no es posible con las segundas. Pero es en la política, en el arte y en el pensamiento donde la gente toma conciencia de los conflictos en los que inevitablemente se ve envuelta. Y es también ahí donde luchan unos contra otros, con las armas en la mano o con palabras. Tanto las ideas como las disputas cambian con la base; a veces más lentamente, a veces más rápidamente.

En los textos de Marx no hay un límite claro entre el estudio de los conflictos fundamentales y las formas ideológicas. La producción material es el centro de la *Contribución,* como lo es de *El Capital,* pero en sus escritos puramente polémicos, como en los periodísticos, predominan los conflictos y las teorías políticas, así como otros temas que deben considerarse parte de la superestructura.

Hay un problema adicional con la superestructura del que no pueden escapar ni Marx ni nadie que desee anclar ideas y concepciones en circunstancias concretas. ¿El conocimiento científicamente fundado no se

hace relativo en este caso? ¿Lo que designamos como verdadero sólo lo es en relación con una situación histórica dada? ¿Desde qué posición hablaba el propio Marx?

Una cosa es cierta: Marx no era relativista. El conocimiento válido puede tener su base en una coyuntura histórica determinada. Su validez se prueba de otras formas. En *El Capital* iba a dejar su posición perfectamente clara.

Valor y dinero

Hay más que decir sobre la relación entre los *Grundrisse* y la *Contribución.* La única entrega de esta última que fue completada por Marx no contiene nada más que los preliminares a la obra prometida. El lector no cosecharía su recompensa hasta la segunda entrega, con una mejor comprensión de la época en la que vivía. La *Contribución* sólo puede ser considerada como modelo para *El Capital* en un sentido limitado. La escena inicial es idéntica: la sociedad burguesa aparece como una «acumulación inmensa de mercancías»; pero, a partir de ahí, el texto es más árido, y carece de la amplitud de perspectiva concreta que caracteriza a *El Capital.*

Las relaciones fundamentales, no obstante, se afianzan con mano firme en la *Contribución.* La mercancía, en tanto mercancía, no tiene nada que ver con su contenido concreto. Una onza de oro puede tener el mismo valor que una tonelada de hierro o veinte lienzos de seda. El valor es determinado por el tiempo de trabajo requerido en promedio para producir la mercancía. En resumen, se realiza una abstracción a partir del producto concreto, pero esa abstracción no es el producto de ideas; pertenece al mundo cotidiano real. El trabajo del individuo no permanece separado sino que se incorpora inmediatamente a un contexto social más amplio de intercambio de valores [45] .

El objeto de una de las secciones más brillantes de *El Capital* –el fetichismo de la mercancía– se introduce ya aquí en la discusión, pero sólo brevemente, y es fácil pasarlo por alto. Se dice que el trabajo que produce valor (de cambio) hace que la relación entre las personas aparezca distorsionada, como una relación entre cosas. También asoma otro pensamiento importante: el valor de uso –la utilidad de una mercancía– no

se crea únicamente a través del trabajo; se basa en la naturaleza material que proporciona. Sólo el valor de cambio es totalmente dependiente del tiempo de trabajo. Una pieza de lino no satisface las mismas necesidades que media libra de té, pero su valor de cambio puede ser el mismo.

El capítulo sobre la mercancía finaliza con un resumen de las teorías anteriores sobre el tema. La crítica de la economía política no fue nunca simplemente para Marx una crítica de las condiciones reales, sino también de las ideas sobre ellas. Con este resumen histórico del pensamiento económico, se refiere a un manuscrito particular que fue publicado en estado incompleto mucho después de su muerte como *Theorien über den Mehrwert.* El breve boceto que proporcionó en medio de su exposición en la *Contribución* contiene algunos detalles interesantes, como el hecho de que James Steuart –el escocés que influyó tanto sobre Hegel– hablara sobre la alienación en relación con la industria, o que Benjamin Franklin, el ilustre estadounidense inventor del pararrayos, fuera el primero en postular la idea de que el valor de las mercancías está determinado por el trabajo contenido en ellas [46] .

El segundo capítulo domina la primera entrega, y trata del dinero. Tiene contrapartidas tanto en los *Grundrisse* como en el primer volumen de *El Capital* y una breve comparación entre los tres puede abrir ciertas perspectivas. Tanto en la *Contribución* como en *El Capital,* la mercancía se desglosa como su propio capítulo introductorio. Marx dejó a un lado una exposición abierta, más caótica y rica en asociaciones, y en su lugar presentó un texto que había limpiado y construido con rigor. En la posdata *(Nachwort)* a la segunda edición de *El Capital* hizo una clara distinción entre los métodos de investigación y de presentación. El investigador opera en una diversidad de detalles que son difíciles de captar, tratando de encontrar conexiones. Esas conexiones son las que gobiernan la presentación final, que puede fácilmente dar la impresión de «una mera construcción *a priori* » [47] .

Ese paso de la diversidad del trabajo de investigación a un método de presentación casi ascético no queda en ninguna parte más claro que en el que va de los *Grundrisse* a la *Contribución.* Los *Grundrisse* están marcados por cambios repentinos, visiones vertiginosas y destellos de ingenio. Con la primera entrega de su gran crítica, en cambio, mostró que suponía un lector paciente que con gusto esperaba la gran perspectiva de la sociedad en la

próxima entrega. El lector de los *Grundrisse* realiza un viaje más entretenido pero no tan seguro.

El capítulo sobre el dinero de los *Grundrisse* está lleno de digresiones emocionantes, con frecuencia entre paréntesis. Marx podía dispersar pensamientos brillantes en unas pocas páginas inspiradoras. Los individuos universalmente desarrollados no son productos de la naturaleza, sino de la historia, insistía. No es la naturaleza, sino la propia gente, la que crea las circunstancias que la obligan a someterse a determinadas relaciones de producción. La liberación también debe ser un hecho humano. En fases anteriores de la sociedad los individuos privados podrían aparecer como más ampliamente desarrollados que hoy día, debido al hecho de que las condiciones materiales no eran tan complejas en aquel entonces. Ahora las personas se ven encerradas en sus estrechos papeles, pero el anhelo de regresar era un capricho romántico, del mismo modo que era una ilusión burguesa que la gente tuviera que vivir para siempre bajo la falta de libertad que reina hoy día. La liberación debe significar que todos se convierten en dueños de sus propias circunstancias, desarrollándose así plenamente.

Y agregó en un nuevo conjunto de paréntesis: se puede establecer una comparación aquí con la relación del individuo con la ciencia. No desarrolla la idea; permanece abierto a nuestras propias interpretaciones futuras. Esas palabras probablemente apuntan a su conclusión, más adelante en el manuscrito, de que el trabajo satisfactorio debe tener un carácter científico (véase *infra*).

Pero pronto está listo para un tercer paréntesis, donde ha cambiado los sujetos. Ahora se trata de dinero, el tema principal del capítulo. Compararlo con la sangre es incorrecto, decía. Es la palabra «circulación» la que da lugar a esta comparación absurda. Sería igualmente equivocado ver el dinero como una especie de lenguaje. Las ideas no se pueden separar del lenguaje, decía, y a continuación «del mismo modo que las mercancías no se pueden separar del dinero». En definitiva, hay una relación temporal entre la mercancía y el dinero mientras que el lenguaje constituye el anclaje sólido de toda idea. Sin embargo, en el siguiente párrafo recuerda cómo Shakespeare mostró que el dinero coloca cosas completamente diferentes en pie de igualdad. Como en los *Manuscritos,* tenía a Timón de Atenas en mente (véase *supra,* «Necesidades, división del trabajo y dinero», cap. 5) [48] .

A veces la presentación se calma, la multitud de asociaciones se diluye, y el principal argumento sobre el dinero en sus varias funciones actuales se lleva más lejos. Pero la diferencia con la *Contribución* sigue siendo enorme. En los *Grundrisse* podemos acercarnos al flujo de asociaciones de Marx en su total amplitud; no aparta los pensamientos que no llevan la exposición adelante, y desarrolla su imagen de la humanidad y la sociedad. Si los *Grundrisse* son como un bosque primitivo donde todo puede crecer libremente, la *Contribución* se asemeja más a un jardín francés. Los *Grundrisse* son una lectura aventurera; la *Contribución,* un paseo entre una serie de conceptos bien podados.

Pero la *Contribución* también ofrece algunas visiones interesantes de otros temas. En sus artículos periodísticos, Marx había proporcionado interesantes descripciones del fenómeno de la globalización, y en la *Contribución* volvió a hacerlo con brillantez. «Las calles más concurridas de Londres están llenas de tiendas cuyos escaparates muestran todas las riquezas del mundo, chales indios, revólveres americanos, porcelana china, corsés persas, pieles de Rusia y especias de los trópicos, pero todas esas cosas mundanas llevan etiquetas odiosas de papel blanco con números arábigos y luego símbolos lacónicos: £. s. d.» [49] . Era el mundo que Charles Baudelaire veía desarrollarse en los nuevos bulevares anchos y rectos de París, y que Émile Zola describiría en una famosa novela, *Au bonheur des dames [El Paraíso de las damas]* catorce años más tarde, en 1883.

Igualmente sorprendente es la imagen de Marx de la gente que ve la simple riqueza como el objetivo más alto en la vida. Son los mártires del valor de cambio, los ascetas sagrados que viven sobre sus pilares de metales preciosos [50] .

Pero el texto pronto vuelve a su normal y seca objetividad. En el texto aparece un problema que llegaría a preocupar a Marx a lo largo de su vida. Una mercancía tiene un valor que, según su teoría, está determinado por la cantidad de trabajo inserta en ella. Pero la mercancía también tiene un precio. ¿Cómo se pasa del valor al precio? En la *Contribución* se lo pone fácil en lo que se refiere a lo que se conoce como el problema de la transformación. La mercancía es el estándar, el valor es el indicador. Es una afirmación que puede parecer plausible. Un metro es un estándar, y la longitud de algo se puede determinar con la ayuda de una vara de medir. Si la comparación se cumple, el precio es sólo una forma de verificar el valor.

Pero no es tan simple: el precio varía aun cuando el valor no lo haga. Marx lo sabía, por supuesto, pero no habló de ello en la *Contribución* [51] .

El capítulo sobre el capital

Es fácil malinterpretar la relación entre el dinero y el capital en Marx. El dinero ha existido desde la Antigüedad, mientras que, según Marx, el capital es un fenómeno moderno. ¿No esbozó un desarrollo histórico de algo más simple –el dinero– a algo más complejo –el capital– cuando los contrapuso en los *Grundrisse,* en los planes para la *Contribución* y en *El Capital* ?

No, no fue así. No desconocía la historia anterior del dinero, pero el que le interesaba aquí es el que circula en un sistema donde el capitalismo ya existe y donde domina cada vez más tanto la economía como la sociedad en general. Eso ya se puede ver desde las digresiones históricas en la *Contribución.* Nunca retrocede más allá de la época del capital mercantil, que en la historia del pensamiento económico dejó su impronta hacia finales del siglo XVII. Pero lo más importante es que el tratamiento sustancial del dinero en sí prepara la investigación del capital. El capital supone el dinero. Cuanto mayor sea el poder del capital, más cosas se convierten en mercancías. El dinero se invierte en la producción con el fin de convertirse en mercancías que puedan venderse por dinero, que a su vez puede invertirse en la producción de nuevas mercancías. La dinámica del capitalismo es inseparable del dinero. Pero no todo el dinero está incluido en esa circulación creativa. Una parte de él se guarda en cajas de seguridad, y mientras permanezca allí se retira de la circulación.

Como hemos visto, Marx pretendía que la primera entrega de la *Contribución* se distribuyera al mismo tiempo que la segunda, sobre el capital. El capital había constituido el objeto principal en la mayor parte de los *Grundrisse* , y el tema parecía por tanto bien trabajado. Pero una vez que Marx había enviado a Duncker, a Berlín, el manuscrito para la primera entrega –Engels tuvo que pagar el franqueo–, no tenía nada más. Es cierto que en una carta a Engels en febrero de 1859 le dijo que estaba trabajando en la segunda entrega [52] ; pero en cualquier caso se trataba más de una

intención que de un hecho palpable. Poco después se sintió obligado a asumir una tarea completamente diferente, a saber, responder a un adversario que no escatimó esfuerzos para manchar su reputación, Karl Vogt. Durante dieciocho meses dejó su trabajo principal y en su lugar escribió el folleto de 300 páginas *Herr Vogt* , el último de la serie de sus violentos escritos polémicos y el único que salió en forma de libro sin la ayuda de Engels. Nos ocuparemos brevemente de su contenido más adelante, pero aquí nos ocupamos de los *Grundrisse* y la *Contribución* .

La *Contribución* era un torso, como mucho. Sin el análisis del capital, la cuestión no quedaba clara para la mayoría de los lectores. Engels trató valientemente de despertar el interés por la entrega con una reseña en la revista *Das Volk,* que debía constar de tres partes, pero la tercera nunca se escribió. Fue un desastre. La primera parte se ocupaba exclusivamente de la concepción de la historia que Marx había desarrollado en el prefacio de su trabajo, y la segunda también se refería a los preliminares, en concreto a la forma en que Marx desarrollaba un método científico racional a partir de la filosofía de Hegel. Al lector no se le ofrecía una idea de cuál era el contenido principal del libro [53] .

La *Contribución* no despertó entusiasmo ni siquiera entre sus seguidores más fieles. Wilhelm Liebknecht, un devoto admirador, escribió en una carta a un amigo que ningún libro lo había decepcionado tanto como este [54] . Es fácil entender por qué. Esperaba una respuesta a las grandes preguntas sobre la sociedad y sólo obtuvo unos pocos análisis introductorios sobre el dinero.

Los *Grundrisse* contienen mucho más, pero el manuscrito permaneció desconocido para el mundo. Allí Marx asentó importantes piedras fundamentales para su teoría económica, y en el capítulo sobre el capital desarrolló perspectivas a las que nunca tuvo ocasión de volver. Es este último aspecto el que revisaremos ahora.

Marx abrió a menudo importantes perspectivas sobre la sociedad y la historia en pocas líneas. El libre intercambio de valores de cambio era «la base productiva real de toda *igualdad* y *libertad* ». Así pues, es en el comercio no inhibido por privilegios y otras restricciones donde el ideal burgués más alto tiene su fundamento necesario. Percibido como ideas e ideales puros, estos son su única base «a un nivel más alto» [55] . No está claro cómo debe entenderse con mayor precisión esta metáfora, ese nivel más alto, salvo que existe una relación de dependencia. La digresión

histórica de Marx es más clara: es cierto que en la Antigüedad se hablaba de libertad y de igualdad; pero, a la sazón, los hombres libres gozaban de libertad siempre a costa del trabajo forzoso directo de otra gente. En la sociedad burguesa el trabajador es formalmente libre. Es mejor ser libre que esclavo, y sin embargo la libertad del trabajador bajo el capitalismo es ilusoria. La opción es entre subsistir a duras penas entre máquinas o la pura inanición. Incluso la igualdad sigue siendo ilusoria. La diferencia de poder e influencia es demasiado grande.

Basándose en esto, Marx ataca la convicción de Proudhon y otros socialistas de que la producción material es buena por sí misma. Las relaciones entre los seres humanos son destruidas por el dinero y el capital, decía Proudhon. Si esos poderes pudieran ser controlados, la libertad y la igualdad florecerían. Marx lo desmiente airadamente: la producción y la distribución –toda la sociedad, de hecho– constituyen una totalidad. Tanto el capital como el trabajo asalariado forman parte inevitablemente de la totalidad capitalista [56] .

Marx usa la palabra «poder» con poca frecuencia, pero su teoría social fundamental se ocupa abundantemente de las relaciones de poder en la sociedad. En los *Grundrisse* hay una formulación memorable, en la que criticó acerbamente a David Ricardo, quien había mantenido que el capital sólo se esforzaba por obtener más riqueza. No, le respondía Marx; el objetivo era el «mando», es decir, regentar tanto valor y trabajo objetivado como sea posible. En resumen, la cuestión principal es el poder económico [57] . Esta observación es el resultado de la convicción de que la producción aparece inevitablemente como una interacción entre cosas, pero que en última instancia se trata de una relación entre personas. Con incisividad aforística, escribió: «La sociedad no está formada por individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones que los vinculan» [58] . Es una interesante sentencia, en la que intenta captar la dinámica de la sociedad. La física habla de teorías de campo, en las que el punto de partida no son ni átomos ni partículas menores, sino la interacción dinámica entre ellos. Podría decirse que Marx sostenía una teoría de campo de la sociedad.

La sociedad más allá del capitalismo

Una de las secciones más famosas de los *Grundrisse* es la que se ocupa de las formas de producción y propiedad que precedieron al capitalismo [59] . Lo que Marx denominó «modo de producción asiático» llamó en particular la atención y suscitó intensos debates.

La razón inmediata del interés no debe buscarse en el propio texto de Marx, sino en la ortodoxia marxista que se desarrolló principalmente durante la época de Stalin. Según esta, el desarrollo en todas las sociedades sigue una evolución fija. Primero hay una protosociedad, luego una sociedad esclavista del tipo griego y romano, y después un sistema feudal del que surgió el sistema capitalista. Frente a la simple teoría de las etapas, un modo de producción asiático parecía una excepción particularmente inconveniente o incluso un camino alternativo al capitalismo.

Las ideas de que China y la India en particular diferían fundamentalmente de la mayoría de los países europeos aparecieron en la década de 1850 en artículos de periódicos y en la correspondencia entre Marx y Engels. Pero la presencia de la idea en los *Grundrisse* significaba algo completamente diferente. No se puede culpar a ninguna desviación temporal; constituía una parte integral de una obra ambiciosa.

Se desataron discusiones acaloradas acerca de si la China prerrevolucionaria había sido o no una sociedad feudal, como se había dicho anteriormente. De hecho, ¿cómo se relacionaba en general con lo que a veces se llamaba el Tercer Mundo, las tierras más allá de Europa, Estados Unidos y la Unión Soviética?

El debate adquirió nuevos matices cuando en 1957 el historiador alemán Karl A. Wittfogel publicó su obra *Die orientalische Despotie* [*Despotismo oriental* (Madrid, Guadarrama, 1966)]. Wittfogel era un tipo peculiar; comenzó como comunista, pero gradualmente se convirtió en exactamente lo contrario. En Estados Unidos, adonde emigró, participó incluso en la campaña de persecución del senador Joseph McCarthy contra las «actividades antiamericanas». En su libro, Wittfogel sostenía que tanto la Unión Soviética como la China comunista eran ejemplos contemporáneos de despotismo oriental. Pero también realizó un examen bastante ambicioso de las teorías de Marx sobre el modo de producción asiático.

Después del libro de Wittfogel también se escucharon algunas voces más sensatas. En 1964 Eric Hobsbawm fue el autor de una introducción elegante e ilustrativa de la primera traducción al inglés de los *Grundrisse,* en la que se concentró en la cuestión del modo de producción asiático. El prefacio se puede encontrar en la versión actualizada de 2011 de su gran libro, *How to Change the World.* En 1969 el politólogo italiano Gianni Sofri publicó *Il modo di produzione asiatico,* que no sólo resumió meritoriamente la discusión en curso, sino que también –y sobre todo– revisó el texto marxista y sus antecedentes históricos [60] .

Un nuevo ángulo con respecto a la cuestión del modo de producción asiático fue el que expuso la marxista y feminista india Gayatri Chakravorty Spivak. Marx y Wittfogel, Hobsbawm y Sofri, habían considerado el modo de producción asiático desde un punto de vista europeo. El punto de partida de Spivak fue Asia –India, para ser precisos– al mismo tiempo que analizaba la cultura británica, francesa y norteamericana al más alto nivel. Marx había entrado pronto en su vida, y los *Grundrisse* siguen siendo el texto que ella recomienda por encima de todo a quienes quieran saber más sobre Marx.

Ella misma había presentado coherentemente la realidad en una perspectiva desde abajo. Los pueblos de las colonias, las mujeres y los proletarios han sido objeto de las exposiciones de otros, ¿pero hay razones para escuchar sus propias voces? ¿Pueden los subalternos, los subordinados, hablar en general? Spivak intenta escuchar. Se la suele considerar parte de la corriente llamada poscolonialismo, que ha desempeñado un papel importante en el debate científico e intelectual a partir al menos de la década de 1990. Varios de sus principales representantes tienen una visión libre, crítica pero devota, de Marx, en particular de los *Grundrisse* –especialmente de la sección sobre formas de producción y propiedad precapitalistas [61] .

Ahora es el momento de examinar el texto más de cerca. Son apenas cuarenta páginas bastante libremente organizadas. Marx distingue varias formas sociales diferentes, cuyo elemento común primario es que son precapitalistas. Por otro lado, no prescribe una línea de desarrollo de una sola vía a través de un número de etapas. Esta noción –que la ortodoxia marxista mantuvo por mucho tiempo– no tiene soporte en los *Grundrisse,* aunque ha sido más fácil reproducir una frase en el prefacio de la

Contribución: «En líneas generales, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser designados como épocas progresivas en el desarrollo económico de la sociedad» [«In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden»]. ¿Pero está realmente hablando de un orden cronológico? De los mencionados, el capitalismo llega obviamente el último, ¿pero qué pasa con los demás? La presentación más detallada en los *Grundrisse* no proporciona ninguna explicación, por ejemplo, sobre si del modo de producción asiático se pasa a un modo antiguo o feudal. El foco radica enteramente en la relación con el capitalismo. Sus imágenes del desarrollo temprano de la humanidad son vagas; todavía no se ha familiarizado con la nueva antropología social.

Tampoco está en busca de una clasificación estricta de las sociedades precapitalistas. Ese sería el calendario de la historia sobre el que había advertido una y otra vez. Podía hablar de pasada de una forma germánica de sociedad, e incluso de una eslava, pero son, como mucho, elementos de una tipología.

El primer gran paso decisivo que dieron los seres humanos consistió en convertirse en agricultores. Todavía no había propiedad privada; no surgiría hasta que las ciudades comenzaran a florecer y luego también a obtener por la fuerza poder sobre las tierras circundantes. Pero de esta relación ciudad-campo podían surgir diferentes formas de sociedad, dependiendo de una serie de circunstancias externas.

Es crucial que Marx vea todo este curso de acontecimientos desde el punto de vista del «sujeto de trabajo (productor)». Mientras que su primer gran maestro, Hegel, comenzó desde arriba y habló sobre el despotismo asiático –un término que también proporcionó el título para el libro de Wittfogel–, Marx comenzó con los directamente involucrados en la producción material. Dijo que en realidad sólo era una tautología que las vidas humanas siempre hubieran dependido de la producción material (implícitamente: hagamos lo que hagamos, debemos satisfacer las necesidades básicas de la vida y nos esforzamos por conseguir algo más). Ese es el punto de partida al que llegaría en su introducción [62] .

En ese proceso siempre hay una dinámica más o menos obvia, un desarrollo de fuerzas productivas, y por tanto una expansión que tarde o

temprano lleva a conflictos entre vecinos, y tal vez a la subyugación o la colonización.

Así es como Marx distinguió un modo de producción particularmente asiático. No pocas veces utilizó también el término «indio», pero ni indio ni asiático tienen un significado geográfico fijo y limitado. Un factor crucial es la necesidad de grandes esfuerzos colectivos para asegurar la producción, particularmente en forma de obras de riego de varios tipos. En este aspecto, tanto el antiguo Egipto como el Perú merecen esa designación [63] .

Grandes proyectos de ese tipo proporcionaron espacio habitable para cierta cantidad de pequeños productores; muy por encima de ellos dormitaban el autócrata y su burocracia. El gobernante era formalmente dueño de todo lo valioso del país, pero en realidad los campesinos se proveían y alimentaban su progenie con lo que la tierra producía. Por encima de todo eso exigía que cedieran al déspota ciertos tributos obligatorios. Ese modo de producción carecía en gran medida de una dinámica interna, decía Marx [64] . Es el mismo pensamiento que expresó en su artículo más famoso sobre la India en el *New York Daily Tribune,* en el que afirmaba que la colonización británica era necesaria para que el país se modernizara.

En la sección sobre las diversas sociedades precapitalistas hay dos claros temas principales. El primero es la propiedad en sus diversas formas. Marx llegó a la conclusión de que las formas de propiedad originales de base tribal tienen su fundamento en las relaciones de los pueblos entre sí y con la naturaleza, lo que era el resultado de su modo especial de trabajar. Formas de producción europeas como la esclavitud y la servidumbre significaron que el trabajador apareciera como condición natural para la producción de toda la sociedad, y por lo tanto también de la de los individuos libres.

Es el desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, el desarrollo de las habilidades y conocimientos de la gente, y por lo tanto de la tecnología en el sentido más amplio de la palabra, lo que más tarde o más temprano disuelve los diversos modos de producción (en lo que respecta al modo de producción asiático, como hemos visto, esa disolución puede ser impulsada por invasores extranjeros). Las fuerzas productivas son dinámicas, mientras que las relaciones que regulan la producción son, por el contrario, conservadoras. O, dicho con otras palabras: la clase dominante quiere preservar las relaciones de poder establecidas, pero la estructura social

prevaleciente, que es la condición para su poder, se convierte cada vez más en un obstáculo para el desarrollo de la producción que llevan a cabo los trabajadores.

En la sección sobre las sociedades precapitalistas esta última forma de expresión, con su perspectiva de lucha de clases, daría paso a términos más impersonales como «fuerzas productivas», «relaciones de producción» y «formas de producción». La estructura, con otras palabras, se enfatiza a costa de los actores.

Como señala Hobsbawm, las diversas formas de producción de las que habló Marx (o en algunos casos sólo sugirió) no están exentas de problemas [65] . ¿Hubo, por ejemplo, algo en la sociedad antigua que condujo inevitablemente a un sistema feudal? La sociedad antigua preservó su estabilidad mediante la esclavitud de personas que habían sido vencidas en la guerra, mientras permitía al mismo tiempo a los extranjeros manejar el comercio y la artesanía. De este modo los ciudadanos libres aseguraron su supremacía. Pero a largo plazo fracasó, y se desarrolló gradualmente una nueva forma de sociedad. ¿Pero por qué precisamente el feudalismo?

El propio término «feudalismo» en el texto de Marx es problemático, dice Hobsbawm. Es complicado porque Marx dice muy poco sobre la forma en cuestión. No discute las tensiones internas, y se muestra tan parco respecto de la servidumbre como anteriormente lo había sido respecto de la esclavitud entre los antiguos. La diferencia crucial entre ambas formas, por tanto, no se muestra; el siervo, a diferencia del esclavo, es un productor económicamente independiente.

La crítica de Hobsbawm muestra cuán crucial es la advertencia de Marx contra el esquematismo histórico. Lamentablemente, esa advertencia no se escuchó cuando la ortodoxia marxista cobró forma unas pocas décadas después de su muerte.

La otra cuestión dominante en la sección sobre formas de capital y producción precapitalistas se refiere a la transición al capitalismo. Esto se había preparado anteriormente en el texto, y es en general *la* cuestión histórica que más preocupaba al autor de los *Grundrisse.*

Marx insistió en que las condiciones para la dominación del capital no son un momento integral del propio capital. «Pertenecen a la *historia de su formación,* pero de ningún modo a su *historia contemporánea* », dijo. Una de esas condiciones es que los siervos se liberen de su servidumbre y

emigren a las ciudades. De ese modo se emanciparon de los vínculos que anteriormente los encadenaban a la tierra, pero al carecer de recursos propios su capacidad de trabajar era su único activo [66] . Para no ser presas del hambre, necesitaban un futuro capitalista que dispusiera de un capital lo bastante grande como para mantener vivos a los trabajadores durante el proceso laboral. De esta manera, el capital conquista su «derecho eterno al fruto del trabajo de otros hombres» [67] .

No hay nada en el texto de Marx que diga que el feudalismo es la única base posible para el capitalismo. Lo que sí se precisa es al trabajador libre y al capitalista con sus bienes. Lo decisivo es la *relación* entre ellos. Como hemos visto, la palabra alemana *Verhältnis* se refiere a las partes de una totalidad en la que ninguna parte puede ser reemplazada sin que la totalidad se disuelva. Es por lo tanto, como dice Marx, una *Produktionsverhältnis,* una relación de producción. Seguramente veía también del mismo modo al hombre libre y al esclavo de la Antigüedad, al señor y al siervo en el feudalismo. Pero no lo subraya tanto como cuando se refiere al capitalismo. Es el capitalismo lo que se encuentra en el foco de su constante atención.

Eso no quiere decir que carezca de importancia lo que dijo sobre sociedades anteriores. Por el contrario, prometió un análisis más detallado de la propiedad de la tierra y su desarrollo en la obra que acabó siendo los *Grundrisse.* Esta era sin duda la parte planeada sobre la renta de la tierra y el trabajo que finalmente se redujo a una sola entrega [68] .

Entre las cosas más notables de los *Grundrisse* es que en ellos Marx traiciona algo de sus pensamientos sobre la naturaleza del trabajo en la sociedad del futuro. No dice mucho; de hecho sólo son unas escuetas líneas, pero aun así es mucho en comparación con otros textos suyos.

El tema es el trabajo como sacrificio y como auto-realización. Se opone a los economistas burgueses, desde Smith hasta Senior, que ven trabajo como el mismo tipo de carga a lo largo de toda la historia. Sólo en el descanso puede experimentar una persona la libertad y la felicidad. Tal es su imagen de la humanidad: por naturaleza no somos seres activos, dotados para grandes esfuerzos.

Marx defendió siempre otra visión de la humanidad. En los *Manuscritos* había esbozado una imagen de la humanidad como fundamentalmente social y activa. En los *Grundrisse* la imagen vuelve, pero ahora sin el

envoltorio del pensamiento sobre la esencia. Por otro lado, la palabra «alienación» permanece, aunque no sea tan frecuente.

Smith y sus seguidores no sólo imaginan que la producción humana requiere capital de principio a fin. También creen que los economistas burgueses son iguales a los seres humanos que existieron hace mucho tiempo y que seguirán existiendo mientras dure la raza humana. Siempre evitarán el trabajo duro. La eterna indolencia del país de Cucaña fue una utopía absurda durante la Edad Media y seguirá siéndolo en el mundo del mañana; pero seguirá atrayendo como siempre al ser humano de Smith y Ricardo.

En opinión de Marx, la relación de la gente con el trabajo cambia al variar los modos de producción. Antes del capitalismo, el trabajo en la tina de lavado o detrás del arado era una obligación externa para la abrumadora mayoría: alguien les estaba obligando. Como resultado del capitalismo, el trabajador se hizo formalmente libre para trabajar o para holgazanear. Pero la indigencia los obligó a entrar a trabajar en las fábricas. ¿Y en el futuro?

Fourier se equivocaba cuando afirmó que el trabajo en una buena sociedad se convierte en un puro placer que podría realizarse bajo una ruidosa alegría, decía Marx. Empleó un tono diferente en uno de sus mejores aforismos: «Precisamente, los trabajos realmente libres, como por ejemplo la composición musical, son al mismo tiempo condenadamente serios, son los que exigen los esfuerzos más intensos».

La palabra «composición» merece una atención especial. En inglés, como en alemán *(komponieren)* tiene el significado básico de crear música, y Marx, por supuesto, era consciente de ello. La profesión de compositor se presenta a muchos como la más libre; ciertamente también era así para él. Pero la palabra también puede tener un significado más amplio, refiriéndose al trabajo de crear orden y gran cantidad de material donde no se da tal orden, pero requiere reflexión e ingenio. (El calificativo «musical» es un añadido a la traducción al inglés.)

Ese era el tipo de actividad con el que Marx estaba extremadamente familiarizado. Lo sabía todo sobre seriedad y esfuerzo. Había una libertad fundamental en la elección de los proyectos: el tipo de libertad que ni el esclavo ni el trabajador asalariado experimentarían durante sus horas de trabajo. Pero una vez realizada la elección, se requería toda la energía y meticulosidad que se pudiera reunir.

El breve resumen de Marx podría ser un modelo para toda obra artística, intelectual y científica seria. Pero no era evidentemente su propia situación, ni la de otros como él, lo que tenía en mente. En el siguiente párrafo resulta que es de la producción material del futuro de lo que hablaba. La sentencia es larga y algo complicada, y bien merece ser citada en su totalidad:

> El trabajo de la producción material sólo puede adquirir ese carácter 1) si queda expuesto su carácter social, 2) si es de índole científica a la vez que trabajo general, no esfuerzo del hombre en cuanto fuerza natural adiestrada de determinada manera, sino como sujeto que se presenta en el proceso de producción, no bajo una forma meramente natural, espontánea, sino como actividad que regula todas las fuerzas de la naturaleza [69] .

Los dos elementos de la imagen marxiana de la humanidad quedan así expuestos. El trabajo es social. Las personas no están aisladas unas de otras en y mediante la producción, sino que colaboran. El trabajo también es científico. Marx había señalado recientemente que el trabajador asalariado moderno no entendía los principios científicos que regían las máquinas de la industria. Pero esa distinción entre cerebro y mano debía ser superada.

El trabajo también debe hacerse general. Marx había vuelto a una cuestión que le preocupó mucho durante la década de 1840: la división del trabajo. En los *Manuscritos* veía la división del trabajo como el mal radical que mutilaba a la gente. En *La ideología alemana* él y Engels soñaban con una existencia en la que la gente pudiera alternar entre diversas actividades.

Las breves líneas dedicadas a ello en los *Grundrisse* no significaban que la gente sería libre para elegir en cualquier momento entre diversas ocupaciones agradables. El tono había quedado establecido por la frase sobre la seriedad y el esfuerzo que caracterizaban una actividad una vez elegida la tarea.

¿Pero qué es, entonces, el trabajo general? Debe ser una labor en la que quien realiza el trabajo domina todas las tareas y fases necesarias, y por lo tanto tiene la oportunidad de gobernar y desarrollar las máquinas que la producción requiere. No es pues una actividad de intercambios de todo tipo, sino más bien de los especialistas con conocimientos generales. De estas escasas líneas de Marx es fácil llegar a la imagen de una producción extremadamente avanzada en que tecnología y ciencia conviven en simbiosis. Actividades de este tipo se dan hoy día tanto en la investigación médica como en la programación avanzada.

No conocemos sus propias ideas concretas. No pintó una vívida utopía, ni siquiera hizo predicciones generales; sólo indicó las condiciones para la

mano de obra libre dentro de la producción material (que, en su opinión, establece los límites para todas las demás actividades). No dijo nada sobre cómo deben ocuparse las personas que no tienen un lugar en esa industria avanzada.

Aun así, hay un brillo notable alrededor de estas pocas líneas. Compara el buen trabajo con el arte y la ciencia, revela cómo ve su propio trabajo de investigación y da una idea de lo que es la libertad humana: el proyecto que absorbe todo lo demás, en estrecha colaboración con otras personas.

No habló de las muchas pequeñas libertades de elección en la sociedad capitalista, sino de las elecciones de importancia decisiva y proporciones existenciales.

La gran matriz

De todas las obras terminadas o inacabadas de Marx, los *Grundrisse* es la más completa, afirmó el erudito británico David McLellan en su introducción a una selección británica de sus obras. Otro traductor, el estadounidense Martin Nicolaus, la llama la «obra maestra sin pulir» de Marx [70] .

El carácter desenfrenado del texto lo ha hecho popular entre los posmodernistas. Uno de ellos, Thomas M. Kemple, se concentró en parte en su *autoría* literaria en su libro de 1995 *Reading Marx Writing* . Destaca, con razón, el interés de Marx por la ficción, en particular por Balzac, pero en el capítulo final va más allá y encuentra una grandiosa utopía erótico-estética en las obras de Marx en general, aunque se puede cuestionar si su interpretación tiene soporte textual [71] .

Los *Grundrisse* es una obra que continuamente inspira (e incluso induce) a los lectores a vagar audazmente por territorios alejados de las intenciones de Marx. Por un lado, es el resultado de una tremenda avalancha creativa; por otro, quedó inacabada con muchos hilos sueltos y marcada en largas secciones por el desánimo que reemplazaba al entusiasmo inicial.

Cuando Marx abandonó el proyecto, trató de llegar a una forma más clara y estricta en la *Contribución.* Pero después de los preliminares le asaltaron nuevas tareas, como le sucedía a menudo; siempre surgía algo nuevo.

Pasaron nueve años entre los *Grundrisse* y el primer volumen de *El Capital,* durante los que hizo mucho, pero sólo una pequeña parte de lo que mencionaba por adelantado en su gran manuscrito.

A pesar de quedar inacabados, los *Grundrisse* constituyen una importante obra. En ella surgieron los esbozos de todo el proyecto que Marx nunca logró completar. La autocrítica, a veces tan típica en Marx, a veces tuvo que ceder el paso a momentáneos destellos de ingenio. Entre ellos también hay perlas de sabiduría que haríamos mal en desperdiciar. Están dispersas por todas partes, desde los rápidos bocetos de la introducción a las notables páginas sobre las estrictas condiciones internas del trabajo libre

Los *Grundrisse* apuntan hacia *El Capital,* pero también contienen muchas otras cosas que dan testimonio de todo el mundo multifacético de las ideas de Marx. Es tanto un trabajo preparatorio como una obra en sí misma.

[1] Carta de Jenny (y Karl) Marx a Conrad Schramm, 8 de diciembre de 1857, MEGA III/8, pp. 211-215; MEW 29, p. 645; CW 40, p. 566.

[2] Karl Marx a Engels, del mismo día, MEGA III/8, pp. 208-210; MEW 29, p. 232; CW 40, p. 217. A Lassalle, 21 de diciembre de 1857, MEGA III/8, pp. 223-224; MEW 29, p. 548; CW 40, p. 226. A Engels, 11 de enero de 1858, MEGA III/9, p. 18; MEW 29, p. 256; CW 40, p. 244. Segunda carta a Lassalle, 22 de febrero de 1858, MEGA III/9, pp. 71-73; MEW 29, pp. 50 y s.; CW 40, p. 270. Sobre el desbarajuste en el manuscrito en la carta a Engels, 31 de mayo de 1858, «Der Teufel ist nähmlich, daß in dem Mscpt (was gedruckt ein dicker Band wäre) alles wie Kraut u. Rüben durcheinandergeht, vieles was erst für viel spätere Theile bestimmt ist», MEGA III/9, p. 157; MEW 29, p. 330; CW 40, p. 318. Carta a Lassalle, 12 de noviembre de 1858, «Vertritt sie zum erstenmal eine wichtige Ansicht der gesellschaftlichen Verhältnisse wissenschaftlich», MEGA III/9, pp. 238-239; MEW 29, p. 566; CW 40, p. 354.

[3] Karl Marx, «Einleitung zur Kritik der politische Oekonomie», *Die Neue Zeit* 31 (1903). Max Adler, *Marx als Denker: zum 25. Todestag von Karl Marx* (Berlín, Volksbuchhandlung, 1908). Georg Lukács, *Historia och klassmedvetande* (Lund, Cavefors, 1968), pp. 43 y ss. [en cast.: *Historia y conciencia de clase* (Barcelona, Grijalbo, 1975)].

[4] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Fráncfort del Meno, Europäische Verlagsanstalt, 1953); MEW 42; en cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Madrid, Siglo XXI, 1972), 3 vols., en adelante EFCEP.

[5] Antonio Negri, *Marx oltre Marx* (Roma, Manifestolibri, 2003 [1979]). En cast.: *Marx más allá de Marx: Cuaderno de trabajo sobre los* Grundrisse (Madrid, Akal, 2001).

[6] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire* (Cambridge/Mass., Harvard University Press, 2000) [en cast.: *Imperio* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2002)]; *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (Nueva York, Penguin, 2004) [en cast.: *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio* (Barcelona, Debate, 2004)]; *Commonwealth* (Cambridge/Mass, Harvard University Press, 2009) [en cast.: *Commonwealth: El proyecto de una revolución en común* (Madrid, Akal, 2011)] y *Declaration* (Nueva York, Argo-Navis, 2012) [en cast.: *Declaración* (Madrid, Akal, 2012)]. Entre las muchas obras de Slavoj Žižek, cabe destacar *The Sublime Object of Ideology* (Londres, Verso, 1989) y *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (Londres, Verso, 2012); en cast.,

respectivamente: *El sublime objeto de la ideología* (México, Siglo XXI, 1999), y *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Madrid, Akal, 2015). Žižek es uno de esos seguidores de Marx que, a principios de la década de 2000, mostraron gran interés por la religión, en particular por el cristianismo. Aunque se declara ateo y materialista, asegura que en el cristianismo se encuentra el mismo tipo de pensamiento sobre la liberación que en el marxismo. En un interesante estudio, el teólogo sueco Ola Sigurdson comparó el interés de Žižek por la religión con el de Terry Eagleton, quien se confiesa católico y, a este respecto, se sitúa muy lejos de Žižek. Pero Sigurdson mostró que ambos comparten la idea de que el cristianismo y el marxismo plantean la cuestión de la esperanza, o de la esperanza en una futura liberación. Ola Sigurdson, *Theology and Marxism and Eagleton and Žižek: A Conspiracy of Hope* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2012), en particular el último capítulo, «An Anatomy of Hope», pp. 163-203. Jürgen Habermas, uno de los principales representantes de la Teoría Crítica o Escuela de Fráncfort, también se ha interesado por la religión, aunque desde otro punto de vista. Señala que en la actualidad se distinguen dos tendencias dominantes: por un lado, un naturalismo que pretende reducir todo lo humano a la naturaleza, y por otro varias ortodoxias religiosas que han ganado una creciente influencia política. En esta situación, Habermas busca una vía entre ambos extremos: una vía que admita tanto los logros de las ciencias naturales como la sinceridad del sentimiento religioso, pero que ofrezca espacio para la cultura humana secular como su propia esfera independiente. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2005); en cast.: *Entre naturalismo y religión* (Barcelona, Paidós, 2006). Vale la pena señalar que en esas discusiones sobre religión, la teoría de Marx de la expresión genuina de la religión en el capitalismo –fetichismo de la mercancía– apenas desempeña papel alguno. Thomas M. Kemple, *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market, and the «Grundrisse»* (Stanford/CA, Stanford University Press, 1995).

[7] Roman Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital: Der Rohentwurf des Kapital* (Viena, Europa Verlag, 1968); en cast.: *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1978). Muchos han proseguido la vía abierta por Rosdolsky. Fred Schrader, *Restauration und Revolution: die Vorarbeiten zum «Kapital» von Karl Marx in seinen Studienheften 1850-58* (Hildesheim, Gerstenberg, 1980) merece en particular ser mencionado.

[8] «Einleitung», MEGA II/1.1, pp. 7*-23*. En las *Marx-Engels Werke* (MEW), los *Grundrisse* no se publicaron hasta 1983, mucho después de los demás volúmenes. En el prefacio a la cercana *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* Lenin podía confirmar la importancia de lo que Marx había dicho: MEW 13, pp. v-xxvi, en particular p. vii. la nueva dedicación intensiva de Marx a la filosofía de Hegel en relación con los *Grundrisse* era difícil de digerir para la tradición soviética, que mantenía que desde mediados de la década de 1840 Marx había establecido los fundamentos de su materialismo en oposición a Hegel de una vez y para siempre. Véase también Dieter Riedel, «Wie Hegel das richtig gesagt hat», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung: Neue Folge* (Hamburgo, Argument, 1993), pp. 122 y ss.

[9] Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition* (Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot, 2011), pp. 163 y 345-351.

[10] «Gattungswesen», MEGA II/1.1, p. 167; «Species-being», CW 28, p. 176.

[11] «Bastiat und Carey», MEGA II/1, pp. 1, 3-15; CW 28, pp. 5-16. «Einleitung», *ibid.,* pp. 21-45 y 17-48, respectivamente.

[12] Carta de Marx a Engels, 16 de enero de 1858, «Wenn je wieder Zeit für solche Arbeiten kommt, hätte ich grosse Lust in 2 od. 3 Druckbogen das *Rationelle* an der Methode, die H. entdeckt, aber zugleich m[ys]tificirt hat, dem gemeinen Menschenverstand zugänglich zu machen», MEGA III/9, pp. 24-25; MEW 29, p. 260; CW 40, p. 249. Carta de Marx a Joseph Dietzgen, 9 de mayo de 1868, MEW 32, p. 547; CW 43, p. 31. Libros de Hegel en las bibliotecas de Marx y Engels según MEGA IV, pp. 315-322. *Wissenschaft der Logik* está registrada ahí en pp. 321 y s., número 553 en la

catalogación actual. Freiligrath, como Marx, vivía en Londres en aquella época. Sobre los estudios de Marx de la *Lógica* de Hegel, véase MEGA IV/32, pp. 321-322.

[13] Las palabras de Marx en el manuscrito de *Die deutsche Ideologie* se pueden ver en MEGA II/2, p. 102; MEW 13, p. 10; y CW 29, p. 264; en cast.: *La ideología alemana* (Madrid, Akal, 2014), p. 20.

[14] «Bestimmte Individuen …», MEW 3, p. 25; CW 5, p. 35. «[G]esellschaftlich bestimmte Production der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt», *Einleitung zu den Grundrissen,* MEGA II/1.1, p. 21; CW 28, p. 17; en cast.: EFCEP, vol. 1, p. 3.

[15] Los argumentos introductorios sobre el individualismo, la producción y la distribución en MEGA II/1.1, pp. 21-24; CW 28, pp. 17-26. John Stuart Mill, sobre la producción y la distribución, en *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive; Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation,* Collected Works of John Stuart Mill 7-8 (Toronto, University of Toronto Press, 1973-1974), pp. 199 y ss. Su *System of Logic* se puede encontrar en la misma fuente. Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge, Cambridge University Press, 1973) concluye lo mismo en una comparación entre Marx y Mill. Desgraciadamente, el autor no entra en las diferentes opiniones sobre la relación entre distribución y producción. Un comentario independiente y valioso sobre la Introducción de Marx es el de Stuart Hall, *A «Reading» of Marx's 1857 Introduction to the Grundrisse* (Birmingham, Centre of Contemporary Cultural Studies, 1973).

[16] Jindřich Zelený, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital»,* trad. al inglés como *The Logic of Marx* (Oxford, Blackwell, 1980), pp. 15-22 y *passim.*

[17] La comparación entre la anatomía de los humanos y los simios está en MEGA II/1.1, p. 40; CW 28, p. 42; EFCEP, vol. 1, p. 26. Para comentarios serios, véase por ejemplo M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert,* cit., sobre todo p. 178.

[18] «Hiernach für einen Hegelianer nichts einfacher als Production und Consumtion identisch zu setzen…», MEGA II/1.1, p. 30; CW 28, p. 31; EFCEP, vol. 1, p. 14.

[19] «Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Production, Distribution, Austausch, Consumtion identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit», MEGA II/1.1, p. 35; CW 28, p. 36; EFCEP, vol. 1, p. 20.

[20] «Die Gesellschaft als Ein einziges Subject betrachten, ist sie überdem falsch betrachten; spekulativ», MEGA II/1.1, p. 30; CW 28, p. 31; EFCEP, vol. 1, p. 14.

[21] La presentación más exhaustiva de Hegel sobre el concepto de reflexión se puede encontrar en su *Wissenschaft der Logik (1831), bd. 2* (vol. 6 de la *Hegel Werke,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969), pp. 17-123. Un buen estudio de ese concepto se puede encontrar en W. van Dooren, *Het Totalitetsbegrip bij Hegel en zijn Voorgangers* (Diss., Assen, 1965).

[22] «Die Production greift über, sowohl über sich in der gegensätzlichen Bestimmung der Production, als über die andren Momente. Von ihr beginnt der Process immer wieder von neuem. Daß Austausch und Consumtion nicht das Uebergreifende sein können, ist von selbst klar. Ebenso von der Distribution als Distribution der Producte. Als Distribution der Productionsagenten aber ist sie selbst ein Moment der Production. Eine bestimmte Production bestimmt also eine bestimmte Consumtion, Distribution, Austausch und *bestimmte Verhältnisse dieser verschiednen Momente zu einander* »; MEGA II/1.1, p. 35 [«La producción trasciende tanto más allá de sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de los otros momentos. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente. Se comprende que el intercambio y el consumo no puedan ser lo trascendente. Y lo mismo puede decirse de la distribución en cuanto distribución de los productos. Pero como distribución de los agentes de la producción, constituye un momento de la producción. Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos* »; EFCEP, vol. 1, p. 20].

[23] El ejemplo de Hegel del carácter y las costumbres de un pueblo y su legislación se puede ver en G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1986), pp. 346-347. Sobre los conceptos de *Verhältnis* y *Beziehung* en Hegel, véase *supra, «Miseria de la filosofía»,* cap 6.

[24] Louis Althusser, *Pour Marx* (París, Maspero, 1965); en cast.: *La revolución teórica de Marx* (México, Siglo XXI, 1967).

[25] «Gedankentotalität», MEGA II/1.1, p. 37; CW 28, p. 38. Marx también habló de un *Gedankenconcretum,* añadiendo *(ibid.):* «Das Ganze wie es im Kopf als Gedankenganzes erscheint; ist ein Product des denkenden Kopfes» [«El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa», EFCEP, vol. 1, p. 22].

[26] Sobre el *«unegale Verhältniß der Entwicklung»,* véase *ibid.,* pp. 44 y 46, respectivamente.

[27] El ajuste de cuentas con Karl Vogt, véase *infra, «Herr Vogt»,* cap. 13. En ese debate biológico y filosófico Vogt se encontraba en el mismo grupo de materialistas que Ludwig Büchner y Jacob Moleschott. Véase Carl Vogt, *Köhlerglaube und Wissenschaft* (Gießen, J. Ricker'sche Buchhandlung, 1855), donde no concede ninguna libertad con respecto a las leyes fundamentales de la materia, ya sea en cuestiones de humanidad, arte o cualesquiera otras. Vogt y los demás aparecen en el contexto de su época en el volumen genérico de Kurt Bayertz, Walter Jaeschke y Myriam Gerhard, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert: Der Materialismusstreit* (Hamburgo, Meiner, 2007).

[28] Sobre la historia de la lógica aristotélica, véanse Heinrich Scholz, *Abriss der Geschichte der Logik* (Friburgo de Brisgovia, Alber, 1959) y Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit* (Stuttgart-Bad-Cannstadt, Frommann, 1964-1970).

[29] Sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx, véase Abbas Alidoust Azerbaijani, *Aufhebung Hegels Wissenschaft der Logik in Marx'* Das Kapital (Berna, Peter Lang, 2010).

[30] *Das allgemeine Verhältniß* der *Production zu Distribution, Austausch, Consumtion,* MEGA II/1.1, pp. 26 y s.; CW 28, p. 27.

[31] «Die Arbeit ist das lebendige, gestaltende Feuer; die Vergänglichkeit der Dinge, ihre Zeitlichkeit, als ihre Formung durch die lebendige Zeit», MEW 42, p. 278; MEGA II/1.1, pp. 272; CW 28, p. 286. Pocas líneas después explica cómo el trabajo vivo devuelve al muerto la vida mediante el consumo. En cast.: EFCEP, vol. 1, p. 306.

[32] Sobre los extremos, la espiral o la curva creciente *[erweiternde],* MEGA II/1.1, p. 189; CW 28, p. 197.

[33] MEGA II/1.1, p. 132; CW 28, p. 138.

[34] Cálculos del plusvalor, MEGA II/1.1, pp. 277-309; CW 28, pp. 291-328. A Engels, sobre los errores aritméticos, 11 de noviembre de 1858, MEW 29, p. 256; CW 40, p. 244. Sobre la circulación del capital, MEGA I/1.2, pp. 563 y ss.; CW 29, pp. 72 y ss.

[35] Carta a Engels del 2 de abril de 1858, MEGA III/9, pp. 121-125; MEW 29, pp. 311-318; CW 40, pp. 297-304. El resumen en los *Grundrisse,* MEGA I/1.1, p. 43; CW 28, p. 45; en cast.: EFCEP, vol. 1, pp. 29-30.

[36] Respuesta de Engels, abril de 1858, MEGA III/9, pp. 126 y ss.; MEW 29, pp. 319 y ss.; CW 40, pp. 304 y ss.

[37] Carta de Marx del 29 de abril de 1858, *ibid.,* pp. 134 y s., 323 y s. y 309 y s., respectivamente. El propio Marx era muy consciente de lo elusiva que era esa porción de la presentación, incluso en la obra acabada. A su viejo amigo Joseph Weydemeyer –que entoces residía en Estados Unidos– le decía el 1 de febrero que «die Analyse der einfachen Geldformen der schwierigste, weil abstracteste Theil der politischen Oekonomie ist» [el análisis de las formas simples de dinero es, como sabes, el más difícil, porque es la parte más abstracta de la economía política], MEGA III/9, p. 295; MEW 29, p. 573; CW 40, p. 377.

[38] Carta de agradecimiento de Marx, 31 de mayo de 1858, *ibid.,* pp. 156-157, 329-330 y 317-318, respectivamente. Los detalles del acuerdo con Duncker destacan en varias cartas de esa época, por ejemplo a Engels, 29 de marzo de 1858, *ibid.,* pp. 115 y s., 309 y s. y 295, respectivamente. A cambio de cierta compensación, Duncker se comprometió a publcar tres entregas que Marx le haría llegar una detrás de otra. Después de tres entregas, Duncker valoraría el resulado y, si lo encontraba satisfactorio, firmaría un contrato formal. Marx sólo completó una entrega y la envió más tarde de lo que había prometido.

[39] Índice de Marx de los *Grundrisse* en MEGA III/2, pp. 3-14 y CW 29, pp. 421-429. Luego escribió una versión inicial de la entrega a gran velocidad, *ibid.,* pp. 19-94 y 430-507, respectivamente.

[40] El prefacio, en MEGA II/2, pp. 99-103; MEW 13, pp. 7-11; CW 29, pp. 261-265. En el original alemán, dice «erst zu bewiesende Resultate», una expresión más rotunda que la que aparece en la traducción al inglés («results that still have to be substantiated»).

[41] «In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt»; «Vorwort», MEGA II/2, p. 100; MEW 13, pp. 8-9; CW 29, pp. 262-263 [en cast.: «Prólogo», en *Contribución a la crítica de la economía política* (México, Siglo XXI, 1980 *et al.*), pp. 3-7].

[42] Gerald Allen Cohen, *Karl Marx' Historieteori: Ett försvar* (Lund, Arkiv, 1978), pp. 278-296 [en cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* (Madrid, Siglo XXI, 1986)]. MEGA II/6, p. 278; CW 35, p. 281.

[43] *Leitfaden* [hilo conductor] corresponde al «guiding principle», menos expresivo, en la traducción al inglés.

[44] «Base» en los *Grundrisse,* MEGA II/1.2, pp. 380 y s., CW 28, pp. 400 y s. En las *Collected Works,* «Basis» se traduce como «foundation» (CW 29, pp. 265), mientras que Cohen parte del término «basis». El significado es el mismo.

[45] El análisis de la mercancía y de los valores de uso y de cambio, en MEGA II/2, pp. 107-130; CW 29, pp. 269-292. La acumulación de mercancías, MEGA II/2, p. 107 y MEGA II/5, p. 17; CW 29, p. 269.

[46] El repaso histórico, MEGA II/2, pp. 130-139; CW 29, pp. 292-302. *Theorien über den Mehrwert* fue publicado por Karl Kautsky en una edición en tres volúmenes entre 1905 y 1910. El texto se puede encontrar en MEW 26, vols 1-3, y en una edición científicamente más satisfactoria en MEGA II/3. Traducción al inglés en CW, vols. 31 y 32 [en cast.: *Teorías sobre la plusvalía,* 3 vols. (México, Fondo de Cultura Económica, 1980)]. La influencia de Steuart sobre Hegel aparece en muchos textos sobre este último. Una obra fundamental es Paul Chamley, *Économie politique et philosophie chez Steuart et Hegel* (Estrasburgo, Muh-Le Roux, 1963).

[47] Comparación de los métodos de investigación y de exposición en el *Nachwort* a la segunda edición (Hamburgo, 1872) de *El Capital,* MEGA II/6, p. 709 [«Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueig nen, seine verschiednen Entwicklungsformen zu analysiren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dieß und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wieder, so mag es aussehn, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu thun»]; CW 35, p. 19.

[48] Todas las digresiones de Marx entre paréntesis, MEGA II/1.1, pp. 94 y ss.; CW 28, pp. 98 y ss.

[49] El mundo globalizado de los grandes almacenes, MEGA II/2, p. 158; CW 29, p. 324.

[50] «Unser Schatzbildner erscheint als Märtyrer des Tauschwerths, heiliger Ascet auf dem Gipfel der Metallsäule», MEGA II/2, p. 196; CW 29, p. 367.

[51] El paso del valor al precio, MEGA II/2, pp. 162; CW 29, pp. 338 y ss.

[52] Franqueo pagado por Engels: carta de Marx a Engels, 21 y 22 de enero de 1859, MEGA III/9, pp. 519 y ss.; MEW, pp. 385 y ss.; CW 40, p. 369. Marx poniéndose a trabajar en la segunda parte de una carta a Engels, 21 de febrero de 1859, MEGA III/9, p. 318; MEW 29, p. 399; CW 40, p. 389. (Los editores de las *Marx Engels Werke* entendieron mal lo que decía, y creyeron que se estaba refiriendo a la primera entrega; compárese con la nota 332, MEW 29, p. 701. Pero esa entrega ya se había completado e impreso.)

[53] Las reseñas de Engels en *Das Volk,* 6-20 de agosto de 1859, MEGA II/2, pp. 246-255; CW 16, pp. 465-477.

[54] El propio Marx reprodujo la observación en una carta a Engels, 22 de julio de 1859, MEW 29, p. 463; CW 40, p. 473.

[55] «[D]er Austausch von Tauschwerten ist die produktive, reale Basis aller *Gleichheit und Freiheit* », MEW 42, p. 170; CW 28, p. 176.

[56] El error de los socialistas, *ibid.,* pp. 171 y s. y 180, respectivamente.

[57] Marx sobre el poder, *ibid.,* pp. 266 y 278, respectivamente.

[58] «Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zu einander stehn», pp. 188 y 195, respectivamente.

[59] El texto sobre los diversos modos de producción precapitalistas [«Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen»] se puede encontrar en MEGA II/1.2, pp. 378-415; CW 28, pp. 399-439.

[60] Eric Hobsbawm, *How to Change the World: Marx and Marxism, 1840-2011* (Londres, Little & Brown, 2011), pp. 127-175. Gianni Sofri, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista* (Turín, Einaudi, 1969); en cast.: *El modo de producción asiático. Historia de una controversia marxista* (Barcelona, Península, 1971).

[61] Sobre la preferencia de Spivak por los *Grundrisse,* véase T. M. Kemple, *Reading Marx Writing,* cit., p. vii. Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies* (Oxford, Oxford University Press, 1988) ofrece una útil compilación de estudios subalternos. La cita es del prólogo a la *Contribución,* MEGA II/2, p. 101; MEW 13, p. 9.

[62] El punto de partida de Marx, en MEGA II/1.2, p. 399; CW 28, p. 419. La tautología, *ibid.,* pp. 393 y 413, respectivamente.

[63] Las puntualizaciones de Marx sobre la producción asiática son muy escasas; véanse sobre todo *ibid.,* pp. 380-381 y 400 y ss., respectivamente.

[64] Sobre la propiedad, la más concentrada (y más difícil de entender), *ibid.,* pp. 398 y ss. y 416-417, respectivamente, y *passim.*

[65] E. J. Hobsbawm, *How to Change the World,* cit., pp. 154 y ss.

[66] *Grundrisse,* MEGA II/1.2, pp. 368 y s.; CW 28, pp. 387 y s.

[67] «[D]as ewige Recht des Capitals», *ibid.,* pp. 407 y 428, respectivamente.

[68] Marx promete más sobre la propiedad de la tierra, *ibid.,* pp. 400 y 421, respectivamente.

[69] Sobre el trabajo antes, durante y después del capitalismo, MEGA II/1.2, pp. 498-502; CW 28, 529-533. «Wirklich freie Arbeiten z. B. Componiren ist grade zugleich verdammtester Ernst, intensivste Anstrengung. Die Arbeit der materiellen Production kann diesen Charakter nur erhalten, dadurch daß 1) ihr gesellschaftlicher Charakter gesezt ist, 2) daß sie wissenschaftlichen Charakters, zugleich allgemeine Arbeit ist, nicht Anstrengung des Menschen als bestimmt dressirter Naturkraft, sondern als Subject, das in dem Productionsprocess nicht in blos natürlicher, naturwüchsiger Form, sondern als alle Naturkräfte regelnde Thätigkeit erscheint», *ibid.,* pp. 499 y 530, respectivamente. En cast.: EFCEP, vol. 2, p. 120.

[70] David McLellan, «Introduction», *Karl Marx's Grundrisse* (Londres, Macmillan, 1971), p. 15. Martin Nicolaus, «The Unknown Marx», *Ideology in Social Science: Readings in Critical Social*

Theory (Suffolk, Fontana/Collins, 1972), p. 333.

[71] T. M. Kemple, *Reading Marx Writing,* cit.

1
1

LA OBRA MAESTRA INACABADA

Los *Grundrisse* constituyen una etapa crucial en el gran proyecto que, pocos años después, se llamaría *El Capital*. *El Capital* no es una obra terminada. Marx ni siquiera llevó a una conclusión el primer volumen, el único que dio a la imprenta. Lo reelaboró para cada nueva edición, y al final de su vida estaba dispuesto a reescribirlo nuevamente. En realidad se trata de una colección de manuscritos, a menudo en varias versiones, y de varios borradores y esquemas generales aún más incompletos, muchos de ellos en forma de cartas a amigos y conocidos.

Resumir *El Capital* es el mayor desafío para quienquiera que escriba sobre Marx. El intento que sigue aquí comienza con algunos destellos de la vida que llevaba Marx mientras trabajaba en su gran proyecto. Después trataremos la historia externa del trabajo: cómo se completó, imprimió y editó el primer volumen una y otra vez, y cómo su secuela siguió siendo una serie de fragmentos.

Sin embargo, lo que quedó escrito constituye un gran intento de captar toda una sociedad en su desarrollo dinámico. Marx teje una intrincada red de conceptos para lograr su propósito, y es esa red la que se examina detenidamente en la siguiente sección. *El Capital* también tiene su propia historia de interpretaciones, que comienzan con Engels y continúan hasta el presente; de hecho, ha recibido una atención renovada en nuestros días. Una sección especial se ocupa de esa historia, y en particular de las alternativas interpretativas que hoy parecen más fructíferas.

En la segunda mitad del capítulo se tratan de forma individual una serie de problemas que encontrará un lector de *El Capital*. Se refieren tanto a lo que llamo el metaconcepto del tipo de «forma y contenido» con el que Marx construyó *El Capital* , como a la conexión que ve entre las ideas sobre la sociedad y el mundo por un lado y las relaciones sociales fundamentales

por otro. Un tema importante es su esfuerzo, a veces mal dirigido, de proporcionar a su exposición una especie de exactitud propia de las ciencias naturales. Ese afán podía entrar en conflicto con su método para construir su aparato conceptual. Otra pregunta que me hago se refiere a la medida en que su visión general de la historia influye sobre la teoría específica que desarrolla en *El Capital* . Finalmente, expongo cómo su concepto de clase no va en *El Capital* más allá de algunas sugerencias, probablemente porque encontró problemas inesperados en el intento de unir las datos empíricos con la teoría.

Cuando Marx vio que se aproximaba el final del trabajo en el primer volumen, recordó el cuento de Honoré de Balzac *Le chef-d'œuvre inconnu [La obra maestra desconocida]*. Se reconocía claramente en personaje principal, el pintor Frenhofer. Como veremos, ese paralelismo dice mucho sobre sus propias esperanzas y temores para *El Capital.*

Nuevos intentos

El primer volumen de *El Capital* fue publicado en 1867. Para Marx y quienes estaban cerca de él, fue un gran alivio. Marx nunca había podido trabajar en su gran proyecto sin ser molestado. A principios de la década de 1860 todavía le aquejaban graves problemas financieros, que empeoraron después de perder sus ingresos del *New York Daily Tribune* debido a la guerra civil norteamericana. Las cosas fueron tan lejos que buscó un empleo en una oficina del ferrocarril. Pero no lo consiguió; su letra era absolutamente ilegible [1] .

Ahora tenía que acosar a Engels con más intensidad con nuevas solicitudes de asistencia financiera. Al menos, en una ocasión, estaba tan abrumado Marx por sus problemas que a su amigo le pareció completamente despiadado; fue cuando Mary Burns, la compañera con la que Engels vivía desde hacía muchos años, falleció inesperadamente a la edad de cuarenta y un años. «Simplemente no puedo expresar lo que siento», le escribió Engels a Marx en enero de 1863. «La pobre muchacha me amaba con todo su corazón».

La reacción de Marx fue extrañamente indiferente. La noticia le sorprendió tanto como lo desanimó, y sólo le respondió: «Era tan amable, ingeniosa e íntima contigo…».

Eso fue todo. En la siguiente frase declaraba que también él tenía problemas. El intento de recaudar dinero en Francia y Alemania no había tenido éxito, y ahora la familia no tenía crédito ni con el carnicero ni con el panadero. Estaban atrasados en el pago del alquiler y los niños necesitaban ropa; en resumen, la miseria no tenía fin. Al final de la carta, trató de mitigar los efectos de sus palabras al admitir que era terriblemente egoísta. ¡Habría preferido ver morir a su propia madre antes que a Mary!

Engels estaba molesto y postergó su respuesta por unos días. En ella admitió que la fría reacción de Marx había sido muy desagradable para él. ¡Sus conocidos filisteos le habían mostrado mayor simpatía y amistad que su amigo más cercano! Un arrepentido Marx le explicó que su esposa e hijos podían atestiguar que se había sentido tan dolido con la noticia como cuando había muerto alguno de los miembros de su propia familia. Pero antes de escribir su respuesta, los problemas de la vida cotidiana lo abrumaron y se impusieron en su carta. Habría querido borrar sus palabras tan pronto como la envió [2] .

Engels quedó satisfecho con eso, y su correspondencia volvió a su orden habitual en el que la teoría económica, la política y los problemas cotidianos y las razones para regocijarse recibieron su parte justa.

Marx hubiera deseado la muerte de su madre antes que la de Mary Burns, y en noviembre de 1863 aquella mujer de setenta y tres años murió realmente. La herencia que dejó significó un alivio económico palpable; seis meses después, en mayo de 1864, ocurrió otra muerte que Marx realmente no había esperado, pero que mejoró aún más la situación de la familia. Wilhelm Wolff, su amigo de muchos años, murió después de una enfermedad dolorosa, y cuando se leyó el testamento, resultó que el maestro revolucionario había legado la mayor parte de su pequeña fortuna a Marx. De repente tenía dinero. Su gratitud fue grande, por supuesto; dedicó el primer volumen de *El Capital* a Wolff con las palabras «a mi inolvidable amigo Wilhelm Wolff, intrépido, fiel, noble protagonista del proletariado» [3] . (Su intención era dedicar a Jenny Marx la segunda parte, consistente en lo que la posteridad conoce como volúmenes II y III, pero nada quedó de aquello porque Marx nunca completó la secuela).

El dinero lo destinó principalmente a la compra de una casa y un estilo de vida burgués más respetable. Marx, sin embargo, nunca abandonó su hábito de vivir por encima de sus medios. Pero sus problemas estaban ahora a otro nivel; ya no tenía la miseria a la puerta.

Ahora, en cambio, era su salud lo que más lo atormentaba. Su hígado enfermo, que lo había afligido desde que comenzó a lidiar con su gran proyecto científico, ahora iba acompañado de una dolencia aún más grave: una enfermedad de la piel que dio lugar a una sucesión interminable de grandes forúnculos, dolorosos y llenos de pus que a veces le impedían sentarse o estar de pie, y que llegaron en ocasiones a ser tan insoportables que tenía que acostarse, incapaz de trabajar. Jonathan Sperber conjetura que probablemente estaba sufriendo la enfermedad denominada *Hidradenitis supurativa* , que todavía es difícil de tratar hoy día. En la década de 1860 se utilizaba como remedio el arsénico, con los riesgos que conlleva tal cura [4] .

Pero no fueron sólo las circunstancias privadas las que hicieron más larga y más difícil la confección se su obra. Justo cuando estaba a punto de completar la segunda entrega de la *Contribución a la crítica de la economía política,* se vio sometido a los furiosos ataques de Karl Vogt ya mencionados. Toda su actividad política fue difamada, y se vio obligado a dedicar toda su atención a la política en el más estrecho sentido de la palabra y no a la teoría social. El resultado fue un texto muy diferente a los *Grundrisse* o a la *Contribución. Herr Vogt* bien puede entenderse como una prolongación tardía del *Dieciocho Brumario.*

Unos años más tarde volvió a entrar en política de nuevo, y con toda su fuerza. Ahora se trataba de organizar a la clase obrera por encima de las fronteras nacionales. Marx pronto se encontró en medio de los acontecimientos; ideológicamente, de hecho, fue él quien estableció el tono en la construcción de lo que la posteridad conocería simplemente como la Primera Internacional. Nos ocuparemos de esas actividades políticas en un futuro capítulo; tanto *Herr Vogt* como la Internacional serán tratados allí, así como la relación de Marx con la Comuna. Pero ahora nuestro objeto es la historia de la génesis de *El Capital.*

El largo recorrido del primer volumen de El Capital

Los escritos económicos de Marx comenzaron en París en 1844 con los *Manuscritos económicos y filosóficos*. En aquel entonces creía que terminaría pronto con su teoría básica de la sociedad. Pero vinieron los años de revolución y no se puso a trabajar nuevamente en su gran proyecto hasta 1850, cuando la familia Marx se estableció en Londres. En muchos sentidos, la obra tomó una nueva dirección en aquel momento. Por un lado, Marx obtuvo mucho más material para trabajar en el Museo Británico. Por otro profundizó en sus predecesores, David Ricardo en particular, de una manera nueva y crítica. Cuestionó las tesis fundamentales de Ricardo, incluida su teoría del dinero, y de ese modo emprendió también su propio camino en la teoría económica [5] .

Como de costumbre, pensó que pronto podría terminar su gran proyecto. Escribió a Engels en 1851: «Voy tan avanzado que habré terminado con los asuntos económicos en 5 semanas. *Et cela fait,* completaré la economía política en casa y me aplicaré a otra rama del conocimiento en el museo». Dieciséis años después anunció a Engels: «Así que esta semana se habrá acabado todo este asunto» [6] . ¡Y esta vez realmente fue así!

Los *Grundrisse* y la *Contribución* fueron etapas cruciales en el camino hacia el volumen primero. Pero todavía estaba lejos de la meta. Continuó leyendo grandes cantidades de bibliografía sobre el tema que de alguna manera pudiera ser de importancia para su gran teoría social. Pero eso no era suficiente: desarrolló constantemente su teoría, elaborando paso a paso el aparato conceptual finamente ramificado con el que trataba de captar lo esencial de la sociedad en la que vivía.

Fue en ese momento cuando llegó a la conclusión de que la obra de su vida debería llamarse *El Capital,* con *Una crítica de la economía política* como subtítulo. En diciembre de 1862 anunció el nuevo título en una interesante carta a su amigo de Hannover, el doctor Ludwig Kugelmann. La carta da la impresión de que prácticamente había terminado el trabajo, que entendía como una continuación más completa de la *Contribución.* Aclararía «lo que los ingleses llaman los “Principios de la economía política”», en resumen (una vez más) las características esenciales de la teoría. Esperaba que no sólo él mismo, sino también otros, serían capaces de construir más sobre aquella base [7] . Pero tampoco esta vez pudo

terminar el trabajo. De hecho, Marx había alumbrado un enorme manuscrito de aproximadamente 2.400 páginas impresas, de las que una parte importante no fue destinada en absoluto al volumen que había prometido. Esa parte es conocida por la posteridad como *Theorien über den Mehrwert* [Teorías sobre la plusvalía (o plusvalor)] y fue publicada por primera vez por Karl Kautsky entre 1905 y 1910 en un estado que suscitó muchas críticas por sus imprecisiones. Esa gran cantidad de material, incluyendo las *Teorías sobre la plusvalía* , está disponible hoy día en una versión crítica en la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* [8] .

Pero nada de aquello estaba todavía listo para ser impreso; ni lo estaba el considerable montón de manuscritos que fue el resultado del trabajo de Marx entre 1863 y 1865. Había trabajos preparatorios para los tres volúmenes que comprende *El Capital,* pero también un folleto en inglés, *Value, Price and Profit,* escrito para la dirección de la Internacional.

Ahora tenía una imagen clara de la totalidad por la que se había venido esforzando. En el verano de 1865 le escribió a Engels que la ventaja de su trabajo era que constituía «un todo artístico». El manuscrito completo, por tanto, tenía que estar listo antes de enviarlo a la editorial. Fue dialécticamente estructurado, por lo que no podía hacer lo que los hermanos Grimm hicieron en su *Deutsches Wörterbuch* y enviarlo entrega por entrega [9] .

Había recorrido un largo camino desde la idea que lo había llevado, seis años atrás, a publicar la primera entrega de la *Contribución.* Ahora *todo* tenía que estar listo para imprimirlo al mismo tiempo, tanto por el bien del lector como por el suyo propio, ya que cada parte iba a estar conectada con todas las demás.

Obviamente hablaba aquí de todo *El Capital,* para el que había hecho el trabajo preparatorio. Sólo le quedaban tres capítulos por completar y entonces todo estaría listo, dijo. El último volumen –«el histórico-literario»– no formaba parte de la misma totalidad y sería fácil de completar, ya que todas las cuestiones quedarían resueltas en los tres volúmenes anteriores.

Como sabemos, las esperanzas de Marx no se cumplieron. Sólo vio publicado el primer volumen en vida. Su idea sobre la totalidad merece ser examinada más de cerca, pero antes de eso es necesario un bosquejo del trabajo contenido en *El Capital.*

El día de Año Nuevo de 1866 Marx comenzó a trabajar en el texto que finalmente se imprimiría al año siguiente. Pero a pesar de todo el trabajo preparatorio, el camino hacia la finalización siguió siendo arduo. Su salud no aguantaba. En febrero le dijo en una carta a Engels que podía trabajar como un poseído siempre y cuando estuviera libre de los problemas hepáticos habituales. Pero ahora, en cambio, había sufrido un ataque de aquella odiosa enfermedad de la piel. Todavía estaba tan débil que no podía manejar las partes puramente teóricas, y sólo había ampliado una sección sobre la jornada laboral [10] .

Sin embargo, pensó que pronto terminaría no sólo con la primera parte, sino también con la segunda. Para no cansar al lector, pensaba que podría publicar la segunda parte, que de hecho correspondería a lo que ahora está dividido entre los volúmenes II y III, tres meses después del primer volumen.

Su salud continuó perturbando su paz y tranquilidad. Si no eran los forúnculos los que lo acosaban, era su hígado; y si no era su hígado, era dolor de muelas y dolor de cuello. En julio, no obstante, creía que el volumen I estaría listo para su impresión en agosto, y en noviembre creyó que lo estaría en tan sólo una semana [11] . Pero hasta abril de 1867 no acudió personalmente al editor, Otto Meissner, en Hamburgo, para entregar todo el manuscrito. Meissner quería que Marx se quedara cerca para supervisar la edición, por lo que se dirigió Marx a la casa de la familia Kugelmann en Hannover, donde permaneció unas semanas [12] . Pero finalmente se vio obligado a regresar a Londres, y ahora Engels lo ayudó con la edición. Engels encontró difíciles de entender partes del texto, y alentó a Marx a hacerlas más accesibles en la medida en que fuera posible. Pero la rapidez era recomendable, aseguró a Marx. Este, por su parte, incomodó a Engels repetidamente hasta el final de la edición con preguntas sobre las ideas puramente prácticas de este último como «fabricante» [13] .

Engels no sólo pudo brindarle información sobre esos asuntos, sino que también se dio cuenta de lo que el trabajo que estaba llegando a su finalización parcial le había costado a su amigo. «Siempre resistiéndote a la finalización, te estaba llevando física, mental y financieramente a la tumba», escribió [14] .

En septiembre de 1867 el voluminoso tomo del primer volumen estaba finalmente listo. Pero ahora surgieron nuevos problemas. ¿Cómo conseguiría la obra la atención que merecía? Engels escribió un flujo

constante de recensiones: nueve en total, ocho para periódicos alemanes y la novena para la revista *British Fortnightly Review,* que sin embargo rechazó la publicación. La capacidad de Engels para variar sus textos es admirable. Uno de ellos terminó en la *Elberfelder Zeitung,* un periódico local de una ciudad vecina a donde nació y donde había estado levantando barricadas casi veinte años antes. En él insistía en que la obra de Marx sentaba las bases científicas del socialismo. La prensa diaria no podía juzgar la ciencia, decía; aquí la ciencia misma debe tener la última palabra. Pero también bromeaba sobre la cantidad de tiempo que había costado completar el volumen I, y lo mucho que quedaba todavía.

Escribió otra interesante reseña para la *Rheinische Zeitung,* que sin embargo no la publicó, donde llamaba a *El Capital* la Biblia del nuevo partido socialdemócrata. Según declaraba, se elevaba muy por encima de las publicaciones socialdemócratas habituales, ya que a pesar de la dificultad de las cuarenta primeras páginas con toda su dialéctica, el libro era fácil de entender y marcado por «el estilo sarcástico del autor que no se postra ante nadie» [15] .

La reseña rechazada por *Fortnightly Review* es sobre todo un resumen del libro de Marx, bastante largo y seco. No es probable que hubiera atraído a *El Capital* a muchos anglohablantes si hubiera sido publicada [16] .

A pesar de los esfuerzos de Engels y otros seguidores, la distribución fue bastante lenta. También aparecieron algunas críticas negativas. La más importante fue la publicada por Eugen Dühring, un profesor de filosofía socialdemócrata de Berlín [17] . Fue un acontecimiento fatídico; sin él, Engels nunca habría escrito el *Anti-Dühring* unos años después. También afectó a Marx, por muy condescendiente que se mostrara sobre la recensión en su correspondencia. Dühring había entendido mal muchas cosas, le escribió a Engels. Por encima de todo, Dühring tenía miedo, le escribió a Kugelmann. Pero en una carta posterior a Kugelmann, le molestaba que Dühring lo hubiera vinculado con Hegel, un idealista; Marx, en cambio, era materialista [18] . Pronto se demostraría que la crítica de Dühring lo había golpeado duramente. En seguida veremos cómo esto se hizo evidente.

Aparte de eso reinaron el silencio y la indiferencia en torno a *El Capital,* lo que molestó tanto a Marx como a Engels. La primera excepción fue el interés que mostraron algunos rusos. En particular, un joven de veinticinco años de edad, Nikolái Danielson, se puso en contacto con Marx para pedirle permiso para realizar una traducción. Marx estaba entusiasmado.

Ciertamente no había puesto esperanzas en prontos cambios sociales en Rusia, pero el interés positivo que no sólo Danielson sino algunos de sus compatriotas le mostraban le dio gradualmente nuevas ideas. Inmediatamente comenzó a aprender ruso, y después de seis meses de estudio intensivo había llegado tan lejos como para poder hacer extractos de textos rusos [19] . Él mismo afirmó que la consulta de fuentes rusas era necesaria para poder completar el manuscrito del volumen III que había permanecido en hibernación desde 1864. Pero esta no fue seguramente la única razón.

Un conocido de Danielson, German Lopatin, fue el primero en intentar una traducción; pero fue Danielson quien, junto con su amigo Nikolái Lyubavin, completó el proyecto. El libro se publicó en Rusia el 27 de marzo de 1872. Los censores dejaron pasar el libro con las siguientes palabras: «Aunque las convicciones políticas del autor son completamente socialistas y el libro es socialista, no es un libro al que pueda acceder todo el mundo; lo que es más, su estilo es estrictamente matemático y científico…». El punto final, tranquilizador, dice: «En Rusia pocas personas lo leerán, y menos aún lo entenderán» [20] .

Del libro se vendieron rápidamente 900 ejemplares. No era un gran éxito, pero sí una buena recepción. Las aventuras rusas de Marx habían comenzado. Danielson había querido traducir el segundo volumen junto con el primero, pero Marx lo bloqueó. En octubre de 1868 le escribió que eso no sería posible, ya que faltaban quizá seis meses antes de que se completara, porque antes tenía que esperar a que se publicara una serie de informaciones estadísticas importantes en Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña. Por otra parte, el primer volumen constituía una totalidad en sí mismo, agregó [21] .

El trabajo sobre lo que es hoy el volumen II no le llevó a Marx seis meses, sino el resto de su vida. Escribió varias versiones sobre las que Engels tuvo que decidir cuando, después de la muerte de Marx, publicara la obra.

Tampoco el primer volumen le dio tregua a su autor. Tenía que salir una nueva edición en alemán, y eso requería mucho trabajo. Marx no estaba satisfecho con los resultados anteriores, y los lectores interesados le habían informado de las dificultades innecesarias que encontraban. Llevó a cabo una revisión exhaustiva, que ahora se puede seguir en detalle a través de la edición crítica de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe.* Entre otras cosas, elaboró un esquema que es mucho más fácil de entender. Los seis capítulos

anteriores se convirtieron en veinticinco. En un epílogo a la segunda edición, escribió que la sección central sobre el *valor* «se ha expuesto con mayor rigor científico», y que ese rigor había sido ciertamente algo por lo que se había esforzado en todo el trabajo [22] .

La nueva edición se publicó en nueve entregas entre el verano de 1872 y el verano de 1873. En aquel momento ya estaba en marcha una traducción al francés, realizada por Joseph Roy. Al principio Marx estaba satisfecho con el trabajo de Roy, pero gradualmente se volvió cada vez más crítico. Era demasiado literal, y Marx tuvo que hacer el texto más francés en lugares donde el original alemán se transparentaba demasiado. Las correcciones le costaron más trabajo que si él mismo hubiera llevado a cabo toda la obra, dijo; todo el texto tuvo que ser reformado. En suma, sus propios cambios se multiplicaron hasta tal punto que la portada de la traducción definitiva, publicada en 1875, decía que era una *Traduction de M. J. Roy, entièrement révisée par l'auteur.* De hecho, Marx no estaba satisfecho con el nuevo texto, pero también hizo cambios y complementos a la segunda edición del original alemán. Lo más destacable es que *Le Capital* francés es la última versión que el propio Marx preparó para la imprenta. Todo lo publicado más tarde estaba marcado, en mayor o menor medida, por la edición de Engels. Tareas de edición de Engels que, por cierto, no incluyeron todas las adiciones y cambios que Marx efectuó en la versión francesa [23] .

Teniendo en cuenta las reelaboraciones constantes del primer volumen, no es de extrañar que Marx tuviera dificultades para encontrar el tiempo suficiente para completar la secuela. El trabajo político también le exigía mucho tiempo, a lo que hay que añadir que su salud era muy inestable; de hecho, envejeció marcadamente durante la década de 1870; demasiado pronto para los estándares de hoy, aunque no para los de la época (Engels, con su buena salud y su forma física bien mantenida estaba entre las excepciones). Ninguna de las muchas versiones diferentes del texto para el segundo volumen que Marx dejó atrás cumplía sus estrictos requisitos para un manuscrito listo para imprimir (el tercer volumen quedó tal como lo dejó en 1865). Además, siempre se sentía obligado a adentrarse profundamente en áreas de conocimiento muy diferentes. Leía sobre temas como la química agrícola, interesado en lo que significaba para el medio ambiente la expansión constante de la productividad en su época, e intentó mejorar sus matemáticas con la esperanza de poder llevar su teoría a niveles más altos.

Montones de nuevos extractos se unían a los más antiguos. La cuarta sección de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* contiene extractos de ese tipo, así como breves párrafos y notas al margen, la mayoría de manos de Marx y muchas menos de las de Engels. Una vez que se completó el trabajo, eran treinta y dos gruesos volúmenes en total, con un número igual de volúmenes de comentarios e índices. Marx fue, y siguió siendo, el maestro de la obra inacabada.

La estructura de El Capital

El Capital es sin duda el texto más discutido de Marx. Las revisiones de Engels del volumen I fueron los primeros intentos de introducir a los lectores en aquella gran obra. Desde entonces se han sucedido sin interrupción miles de interpretaciones, popularizaciones y refutaciones. Después de la caída de la Unión Soviética en 1991, la bibliografía sobre *El Capital* cambió de carácter. Ahora ya no hay ninguna tradición ortodoxa inapelable a la que ceñirse. Sus ecos se pueden sentir todavía, pero ya no tienen un Estado o un ejército en el que apoyarse.

Después de la crisis económica mundial de 2008, *El Capital* se ha hecho tan actual como rara vez lo había sido antes. Marx ha encontrado una gran audiencia nueva y una larga serie de comentaristas han acudido en su ayuda con todo tipo de introducciones e interpretaciones. Los problemas antiguos y nuevos y los puntos de conflicto se han vuelto urgentes, y se discuten con agudeza y pasión. Los veteranos que criaron canas leyendo a Marx se han encontrado con entusiastas recién llegados que nunca tuvieron que tomar posición respecto de la ortodoxia que antes se dictaba desde Moscú. Eran simplemente demasiado jóvenes para la pregunta cuando cayó el Muro de Berlín. Muchos de ellos ni siquiera habían nacido.

En la siguiente sección conoceremos más de cerca esta «nueva lectura de Marx» *(neue Marx-Lektüre),* como se la denomina en Alemania [24] . Pero antes de eso deben ser presentados los textos originales de Marx, para explicar al menos su construcción. Una investigación de este tipo nunca puede ser completamente incontrovertible; en lo que concierne a *El Capital,* hay desacuerdos sobre varios puntos fundamentales. Distintos autores

también ponen el acento en puntos diferentes. A menudo, la pregunta que rige es: ¿qué es todavía predominante –todavía abre perspectivas– hoy día? Lo desesperadamente anticuado también debe tener un lugar en un informe histórico.

Lo que sigue a continuación es un resumen del contenido principal de los tres volúmenes, y después una revisión del aparato conceptual central.

Cuando Marx escribía los *Grundrisse* tenía en mente una obra en seis partes diferentes. A mediados de la década de 1860, como hemos visto, sólo eran cuatro partes las que mantenía en su plan, las tres primeras de los cuales constituirían «un todo artístico», ocupándose, por orden, del proceso de producción, el proceso de circulación y finalmente el proceso total del capital. Él mismo dijo que la construcción era dialéctica. Es fácil ver que estaba pasando de lo abstracto a algo cada vez más concreto.

En primer lugar, la producción, sobre la que el capital ha adquirido poder y, en consecuencia, dirige. Una condición previa es un sistema monetario desarrollado. Los dueños del capital invierten su dinero en la producción de mercancías que pueden venderse con una ganancia, que luego puede ser en gran parte reinvertida en expandir la producción. Toman a su servicio a personas que, a diferencia de los esclavos y siervos de épocas anteriores, no están sometidas a un amo, sino que son libres de elegir una ocupación que les permite sobrevivir. Así surge la clase obrera, que, al igual que la de los capitalistas industriales, es un fenómeno nuevo en la historia. Capitalista y trabajador tienen objetivos opuestos: el capitalista quiere exprimir tanto trabajo como sea posible a un precio tan bajo como sea posible; el trabajador se esfuerza por lo contrario. La lucha resultante en torno a la duración de la jornada laboral y los salarios es una característica inconfundible del capitalismo.

El capitalismo es una economía dinámica en la que cada capitalista debe invertir en la tecnología más eficiente para seguir siendo competitivo. Cuando los capitalistas, como colectivo, reducen sus inversiones, el sistema cae en una crisis. Cuando prospera se acumula capital, nuevo y mayor. La acumulación original, que hizo posible el capitalismo, tuvo lugar en una sociedad anterior en la que aún no se había establecido la relación, llena de conflictos, entre el capitalista y el trabajador libre.

En el segundo volumen de *El Capital* se estudia la circulación. Una vez que se ha producido una mercancía, debe salir al mercado en busca de sus

posibles compradores. Esto conlleva costes adicionales para el capitalista. Los intermediarios responsables del transporte y las ventas deben tener su compensación, la contabilidad necesaria no es gratuita, etc. Sólo cuando el capitalista ha vendido sus mercancías a un precio superior a los costes de producción alcanza su objetivo. Ahora el ciclo puede comenzar de nuevo: con el dinero obtenido de la venta de las mercancías se puede contratar de nuevo al trabajador, adquirir materias primas y producir nuevas mercancías, preferiblemente más que las que se llevaron antes al mercado. Y así continúa, una vez tras otra, mientras dure el capitalismo.

En el tercer volumen se aborda todo el proceso, tanto la producción como la distribución. La concreción es mayor que en los dos volúmenes anteriores, y por lo tanto también lo es la proximidad a lo empírico. Beneficios e intereses, acciones y bancos son los temas centrales. El tema de la clase sólo aparece en el último capítulo, y de una forma fragmentaria. Se recuerda al lector que el tercer volumen se construyó en un manuscrito relativamente temprano e inacabado que Engels se vio obligado a completar.

En principio, *El Capital* comienza de la misma manera que la *Contribución* de 1859: con la pregunta de cómo «aparece» *(erscheint)* la riqueza en una sociedad en la que prevalece el modo de producción capitalista. La respuesta también es la misma: «como una inmensa acumulación de mercancías». Es pues esa cantidad de mercancías variadas lo primero que vemos cuando buscamos claridad en la cuestión de qué es el capitalismo. Otros modos de producción también tenían mercancías que eran compradas y vendidas; pero no tenían el mismo papel dominante que en el capitalismo.

Las mercancías presentan dos factores diferentes, decía Marx: valor de uso y valor de cambio. Una vez más se hace valer la distinción clásica de Aristóteles. El valor de uso es la *cualidad* de la mercancía; nos informa *cómo* está construido el objeto deseable. Tiene que ver con el beneficio, con la utilidad. Una mercancía se adquiere porque se necesita, ya sea hierro, papel, alimentos o artículos de lujo.

El valor de cambio, por contra, es *cuantitativo,* y por lo tanto responde a preguntas como «¿cuántos?» o «¿cuánto?». El valor de cambio hace comparables mercancías con propiedades completamente diferentes. Un kilogramo de café vale tanto como cierta cantidad de carne o tantas

manzanas. Cuando se trata de valor de cambio, las propiedades físicas de las mercancías son completamente soslayadas. Lo incomparable se vuelve comparable.

A Marx no le bastaba con hablar del valor de cambio. Cuando se prescinde de los valores de uso, es el *valor* lo que aparece en los valores de cambio, decía. Con otras palabras, el valor de cambio es lo que podemos observar inmediatamente, el *valor* es lo que podemos inferir de él.

La distinción entre valor de cambio y valor puede parecer elusiva, y se requieren por tanto unas pocas palabras de explicación. Es tanto más importante en cuanto que podemos imaginar cómo construyó Marx muchos de sus conceptos. Los valores de cambio son fenómenos superficiales; por debajo de ellos se encuentran los valores. La relación entre ambos, que Marx no elucidó plenamente hasta la segunda edición de *El Capital,* tiene su fundamento en la distinción clásica entre la esencia y el fenómeno [25] .

Es importante que la esencia de la que hablaba Marx sea *cambiante.* Por lo tanto no había recaído en las ideas de su juventud, según las cuales era posible, por ejemplo, hablar de una inmutable esencia humana. De lo que estaba hablando aquí es de una superficie rápidamente cambiante (valor de cambio) y una esencia subyacente de movimiento más lento (valor). Lo central es la palabra «aparece» (o «se hace visible»; en alemán, *erscheint*). Ya la encontramos en la primera frase de *El Capital* cuando dice que la riqueza de la sociedad «aparece» como mercancías. Aquí es, pues, una cuestión de la relación entre el valor de cambio que tiene una mercancía, y su valor. El valor de cambio es inmediatamente accesible empíricamente, mientras que sólo descubrimos el valor después de un análisis. La distinción tiene importancia para la interpretación de ciertos temas centrales –y controvertidos– de todo *El Capital* .

Hay otro par central de conceptos que tiene un cierto grado de similitud con el par anterior sin ser exactamente lo mismo; a saber, forma y sustancia (o forma y contenido). Esto se encuentra en todo *El Capital* y se aplica incluso en las páginas iniciales a la relación entre el valor de cambio y el valor de uso: el valor de uso es el contenido material; el valor de cambio, la forma social. A menudo, la forma significa lo inmediatamente observable, y la sustancia (o contenido) la parte que debe ser descubierta. Pero aquí no es así. El valor es lo que expresa el valor de cambio, y las propiedades sensibles (o intelectuales, si las hay) de una mercancía constituyen la base de su uso. Se puede cambiar un kilogramo de plátanos por una cantidad

determinada de pan, un libro por tantos metros de tela. Si no tengo plátanos pero tengo pan, puedo cambiar los unos por el otro; Si tengo un paño pero no tengo nada que leer, mi vecino que necesita tela puede obtener la mía a cambio de un libro que quiero leer.

Lo importante en esa relación exacta de forma y sustancia reside en la determinación de lo social frente a lo material. El intercambio es una relación social; el valor de uso está vinculado a las propiedades específicas del producto. Nos deshacemos de lo que no necesitamos para obtener algo que sí satisfaga una necesidad nuestra.

Pero hay algo que une a todas las mercancías que intercambiamos: cuestan mano de obra. Algo que sea gratuito, el aire que respiramos por ejemplo, no es una mercancía. Mediante el trabajo se crean todos los objetos específicos que podemos obtener en el intercambio porque los deseamos. El trabajo que los produce es tan específico como las mercancías en sí. El carpintero hace una mesa, el sastre cose un abrigo, el programador compila un programa específico. Pero todavía hay algo que podemos comparar, y es lo que Marx llamó *fuerza de trabajo*. El trabajador *no es* su fuerza de trabajo, pero puede *vendérsela* a alguien que pueda pagarle un salario para hacer negocios con las mercancías producidas, es decir, a un capitalista. Pero el trabajador siempre vende su fuerza de trabajo por tiempo, y es el tiempo lo que determina la compensación.

Distintos tipos de trabajo pueden ser productivos de manera diferente, dependiendo de qué herramientas (máquinas y similares) se ofrezcan. Usando el concepto de *fuerza productiva* de Adam Smith (que también puede darse en plural, como *fuerzas productivas*), Marx reduce esa productividad de la siguiente manera: «La productividad está determinada por varias circunstancias, entre otras por la cantidad promedio de habilidad de los trabajadores, el estado de la ciencia y el grado de su aplicación práctica, la organización social de la producción, el alcance y capacidades de los medios de producción, y las condiciones físicas».

Esta determinación muestra que Marx tiene en cuenta varios tipos de factores. La palabra «promedio» es importante; Marx no habló de las excepciones, de los trabajadores no cualificados o de los especialmente destacados, de la producción con tecnología obsoleta o con herramientas tan avanzadas que su uso no se ha generalizado aún en la industria, ni tampoco de las organizaciones cooperativas torpes o extremadamente eficientes. Allí, como en cualquier lugar donde se considera todo el ámbito de los medios de

producción, la competencia induce una igualación. Las fuerzas productivas se desarrollan continuamente bajo el capitalismo. Todos deben mantenerse al día, o ser eliminados. Pero cuanto más aumenta la producción, más disminuye el tiempo de trabajo necesario para la producción [26] .

La distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto desempeña un papel clave en la construcción del aparato conceptual de Marx en *El Capital*. El trabajo concreto tiene un valor de uso. Con él se fabrican para el mercado productos concretos, ya sean panes, plátanos, libros o abrigos. El trabajo abstracto, por otro lado, es cambiante; tiene un valor de cambio que implica un coste para el capitalista y un salario para el trabajador. Como siempre, los valores de cambio son comparables. Las muchas etapas del trabajo que se requiere para producir una barra de pan no se pueden comparar con el número seguramente parecido de etapas que se recorren desde que se concibe un libro hasta tenerlo en las librerías; pero la compensación que recibe el panadero por su trabajo se puede comparar con la compensación que recibe el impresor (o el editor, o el autor). A través de su intercambiabilidad, en el capitalismo el trabajo abstracto es una mercancía entre otras mercancías, es decir, algo que se compra y se vende. El trabajo durante una hora puede valer lo mismo que cierto número de litros de leche.

Todas las mercancías pueden intercambiarse por otras mercancías en proporciones fijas. Marx hablaba de formas equivalentes. Objetos completamente diferentes valen lo mismo que otros en proporciones fijas. Tres manzanas = una taza de café = ocho caramelos = un viaje en autobús por Londres. Todo se puede poner a su vez en pie de igualdad con determinados minutos de ingresos netos por un determinado tipo de trabajo.

Esto puede parecer trivial. Pero Marx tenía la capacidad del investigador de sorprenderse ante las relaciones más obvias. ¿Cómo podía un valor de uso fijo ser igual a todos los demás valores de uso, igualmente específicos? Las manzanas y los viajes en tren –por no hablar del tiempo de trabajo de un obrero– son completamente diferentes en su naturaleza. A diferencia de los valores de uso, los valores de cambio no tienen nada que ver con la naturaleza, sino con la sociedad.

Hay razones para recordar la oposición entre naturaleza y sociedad, que es crucial para toda la construcción teórica de Marx. De ello se pueden deducir varios conceptos (no tenemos que recordarlos todos aquí). El dinero se puede deducir de la intercambiabilidad de las mercancías. El trueque puro

sería increíblemente difícil de manejar. A quizá quiere lo que B está vendiendo, pero A no tiene exactamente lo que B necesita, por lo que B tiene que recurrir a C, que tiene en oferta el objeto deseado, pero a su vez C tiene que buscar a alguien que pueda satisfacer sus necesidades. El resultado sería un caos absoluto.

La solución es una mercancía que puede intercambiarse por todas las demás: la mercancía dinero. La forma material que toma esa mercancía dinero no es importante. En la época de Marx estaban en circulación las monedas hechas de metales preciosos y billetes de papel. Hoy día la forma dinero también presenta muchas otras formas más abstractas, pero nada sustancial ha cambiado.

Marx estaba así listo para una de las secciones más importantes de *El Capital,* en la que introduce el concepto de fetichismo de la mercancía. En la época de Marx la palabra «fetiche» se asociaba con una forma de fe religiosa presente en los que se llamaban pueblos primitivos. Esos «salvajes» consideraban muchos objetos como animados y dotados de poderes mágicos.

Por eso podía entenderse como una provocación que Marx afirmara que la sociedad considerada como la más avanzada, la sociedad capitalista, se caracterizaba por el mismo tipo de ideas. El fetichismo se aplicaba aquí a las mercancías. Exteriormente, una mercancía parece algo completamente trivial. Pero si se analiza, resulta que «abunda en sutilezas metafísicas y matices teológicos», decía Marx. Una mesa está hecha de madera, pero tan pronto como se vende, se convierte en «algo sensorialmente suprasensible» [Marx decía *«ein sinnlich übersinnliches Ding»*], lo que es contradictorio en sí mismo. En relación con otras mercancías, ya no se alza sobre tierra firme, sino sobre su cabeza. Eso no tiene nada que ver con su valor de uso, sino con la propia forma mercancía.

El carácter peculiar de la forma mercancía se debe a su vez al trabajo productor de mercancías. El trabajo específico –del panadero o el maquinista– se convierte en una mercancía como resultado del hecho de que su valor se hace comparable al de cualquier otro trabajo específico. ¿Cómo sucede eso? El secreto está en el tiempo de trabajo, que se deja sentir en el valor de la mercancía con el poder de una ley natural. La relación es válida sin que sea necesario que nadie sea consciente de ello.

El fetichismo de la mercancía no es algo atemporal, sino el resultado del modo de producción capitalista. Los economistas burgueses hacen como

que no se dan cuenta de eso; en su lugar, buscan categorías atemporales. Modifican la historia de Robinson Crusoe de diferentes maneras, pero siempre de modo que el carácter social de una mercancía permanezca inalterable. Pero pensemos en la Edad Media, decía Marx; en aquel entonces todos dependían en todos los demás –siervos y terratenientes, seglares y clérigos–. Bajo el capitalismo, el trabajador es libre de vender sus fuerza de trabajo o morir de hambre; el capitalista es libre para comprar trabajo o quedarse sin mercancías para vender, con lo que deja de ser un capitalista

El fetichismo de la mercancía se deja sentir en todas las relaciones de intercambio. La gente aparece allí sólo como representantes de las mercancías, no como personas concretas. Su voluntad parece haber pasado a la cosa. En su relación mutua se agrupan bajo sus máscaras de personaje como capitalistas, trabajadores u otra cosa [27] .

En una sociedad así, el dinero se convierte en el agente vinculante entre mercancías, y a través de ellas también entre las personas. El vendedor de un producto recibe dinero del comprador, y puede cambiar entonces ese dinero por otras mercancías. Marx expone la fórmula *M – D – M,* en la que *M* significa mercancía y *D* significa dinero. Es una circulación simple. El dinero fluye constantemente hacia nuevos actos de compra. Es una repetición monótona, decía Marx. Una persona vende ropa y compra una Biblia. El vendedor de biblias usa su dinero para comprar whisky. Así fluye el dinero; los agentes humanos parecen inanimados en comparación con las transacciones en las que están involucrados [28] .

El dinero es una condición necesaria para la formación del capital. El capital siempre surge primero como dinero. Así fue históricamente: a través de las fortunas acumuladas, del comercio o de la usura, llega un momento en que el capital puede reivindicarse frente a la propiedad de la tierra. Así quedaría: el capital cobra forma una y otra vez como dinero; dinero que hace posible la producción de mercancías y que, una vez que se venden estas, se convierte de nuevo en dinero. El capital circula, y de esa manera es similar a la circulación ordinaria y simple de las mercancías. Pero la *forma* es diferente. La circulación simple de mercancías es estática; la suma de dinero invertida en la compra de mercancías es la misma que el vendedor recibe en sus manos: *D – M – D.* Pero el capital debe ser dinámico para sobrevivir como capital. La forma se convierte en *D – M – D',* donde *D'* significa más dinero. La ganancia, en otras palabras, es el objetivo de la

producción capitalista: esa ganancia no puede servir sólo, o principalmente, para el mantenimiento o el consumo de lujo del propietario del capital, ya que en ese caso el propietario del capital quedaría eliminado en la competencia con otros propietarios de capital más ahorradores que invierten su excedente en producción expandida: *D – M – D'– M',* que a su vez está destinada a generar aún más dinero *(D''),* lo que hace que la producción de mercancías sea mayor aún, y así sucesivamente.

¿De dónde viene ese plusvalor? Marx no tiene ninguna duda sobre la respuesta: del trabajo que realiza el trabajador. La única mercancía que el trabajador puede ofrecer es su propia fuerza de trabajo, y el capitalista compra esa fuerza de trabajo por un cierto tiempo y a cambio de cierta compensación que cubrirá las necesidades inmediatas del trabajador. Pero el valor del trabajo que este realiza es mayor que la compensación. El trabajador realiza un trabajo excedente que es el que genera *plusvalor,* decía Marx, lo que viene representado en la fórmula por *D',* una cantidad mayor de dinero.

El capitalista tiene un ansia constante de aumentar el plusvalor. Eso no tiene nada que ver con las cualidades personales, sino que forma parte de su carácter, de su máscara de personaje como capitalista. Sin esa ansia desaparecería de escena. Eso es lo que le hace intentar constantemente extender la jornada laboral de los trabajadores. Pero esto tiene límites inevitables, el día sólo tiene veinticuatro horas, y cada trabajador debe tener tiempo para recuperarse (un periodo que en el capitalismo primitivo se redujo a un mínimo inhumano).

Ese límite obliga al capitalista a buscar otra vía, en concreto aumentar la capacidad productiva del trabajo; algo complejo, como ya hemos visto, pero parece posible desarrollar ilimitadamente un factor significativo: la tecnología. El capitalismo introduce sus invenciones en el sistema. Necesita investigadores y tecnólogos para mantener un gran desarrollo tecnológico y en constante aceleración. Gracias a dicho desarrollo, se puede producir cada vez más en un tiempo cada vez más corto.

Marx también hace una importante distinción entre capital constante y capital variable. Por un lado, el capitalista debe invertir su dinero en materias primas, máquinas y otros equipos. Por otro lado, se requieren trabajadores que estén dispuestos a vender su fuerza de trabajo a un precio determinado. Las materias primas y las máquinas no cambian su valor (o la magnitud de su valor, como dice Marx) durante el proceso de producción,

sino que se mantiene constante. La fuerza de trabajo, por otro lado, crea un valor que excede sus costes, generando así plusvalor. Con otras palabras, es variable.

La relación entre capital constante y variable, es decir, la ratio entre ellos (o *c / v,* con los símbolos que usó Marx) desempeña un papel crucial en su visión del desarrollo del capitalismo. Pero hasta el volumen III no desarrolló esa idea en su totalidad.

Ya ha quedado claro que Marx puso especial énfasis en dos áreas estrechamente asociadas: la duración de la jornada de trabajo y el desarrollo de la maquinaria. A cada una de ellas consagró su propio capítulo completo –VIII y XIII–, y difieren del resto de la exposición en cuanto al detalle de sus datos empíricos. Marx hizo uso de sus extensos estudios de documentos, oficiales y de otro tipo, y en el capítulo sobre la duración de la jornada laboral surge una interesante imagen de brega entre los capitalistas y los trabajadores en la que el resultado no parece decidido, en particular en la medida en que el poder estatal puede meterse y legislar (para consternación de los capitalistas) sobre la duración máxima por ley de la jornada de trabajo, como lo puede hace sobre las condiciones laborales de mujeres y niños. Cada una de esas limitaciones intensifica los esfuerzos de los capitalistas para desarrollar maquinaria más eficiente que aumente la productividad, compensando así la reducción del tiempo de trabajo puro.

Marx no estaba satisfecho con presentar un informe fluido, rico en detalles, tanto de la historia moderna de la tecnología como de sus consecuencias para los trabajadores. Comenzó con una definición, todavía citada a menudo, de lo que es una máquina. Una máquina tiene tres partes, declaró. La primera, que llamó *die Bewegungsmaschine,* es decir, «el mecanismo motor», que puede crear su propio movimiento, como una máquina de vapor, o extraerlo de alguna otra fuente, por ejemplo el agua, como lo hace una rueda hidráulica. La segunda parte requerida es un «mecanismo de transmisión» que conduce, regula y quizá transforma el movimiento a través de ejes de transmisión, engranajes, etc. Finalmente viene «la herramienta o máquina de trabajo» que realiza las tareas para las que todo estaba concebido: gira, teje, corta, pega… las posibilidades son infinitas [29] .

La máquina no tiene las limitaciones del organismo humano. También hace que la fuerza de trabajo sea relativamente más barata, ya que aumenta la productividad. De esta forma se compensan las limitaciones de la jornada

laboral. Pero tan pronto como un equipamiento determinado se estandariza en la industria, cobra importancia que cada capitalista instale maquinaria aún más portente. La carrera continúa.

Incluso antes de involucrarse en el desarrollo de la maquinaria, Marx introdujo el concepto de plusvalor relativo. Una parte del tiempo laboral del trabajador es equivalente a su salario, mientras que otra parte proporciona plusvalor para el capitalista. El tiempo requerido para el salario se acorta con una maquinaria más eficiente. Por lo tanto, se puede crear más plusvalor durante un tiempo más largo. Con otras palabras, el plusvalor está relacionado con el desarrollo tecnológico; en resumen, es relativo.

La fórmula básica del capital, *D – M – D' – M' – D",* indica un aumento continuo en la cantidad de dinero y mercancías. El plusvalor se transforma una y otra vez en nuevo capital, y el capital aumenta tanto para el capitalista individual con éxito (el menos exitoso está constantemente amenazado por la eliminación) como para la sociedad en general. Dicho brevemente, el capitalismo crece; *acumula.* Marx habló sobre el desarrollo del capitalismo como un proceso de acumulación.

El capital se acumula mediante el trabajo. El desarrollo tecnológico hace que el trabajo sea más eficiente y los trabajadores puedan producir más. Pero, al mismo tiempo, eso significa que, con menos trabajadores, se pueda producir tanto como antes. La fuerza de trabajo puede disminuir, lo que significa que el capital variable disminuye. Un número creciente de personas quedan sin trabajo y forman lo que Marx calificó como un «ejército de reserva», que está constantemente preparado para incorporarse en cuanto se presenten oportunidades laborales. Esto significa que hay una superpoblación relativa, obligada a aceptar el trabajo ofrecido independientemente de las condiciones. Para el capital esta es una situación excelente; los salarios pueden bajar como consecuencia del desempleo. Muchos trabajadores se ven obligados a ir de un empleo a otro en puestos que son, a lo sumo, temporales. Otros se arrastran como proletarios agrícolas, indefensos ante dueños despiadados. Y otros se ven obligados a ocupaciones improductivas, principalmente como sirvientes en familias aristocráticas o burguesas.

El capitalismo que funciona bien ofrece cada vez más mercancías en el mercado; pero ese proceso no puede continuar para siempre. Un día se produce un exceso, las mercancías no se venden, el dinero que tiene la gente para comprar ya no es suficiente. En resumen, hay demasiadas

mercancías y no hay suficiente dinero; los precios bajan, y a costa de todos. La crisis se ha convertido en un hecho.

Según Marx, las crisis periódicas son inevitables en el capitalismo. Si hay que superar la crisis, la producción y el consumo deben equipararse de nuevo, pero ahora a un nivel más bajo que antes de la crisis. Y así comienza un nuevo ciclo; producción y consumo aumentan hasta cierto nivel impredecible…

Hasta ahora, Marx había seguido al sistema capitalista tal como este se presenta en pleno funcionamiento. Pero también surge la pregunta de cómo se hizo posible al principio. Para ello se requiere tanto el capital original como un número suficiente de personas que ya no estén sometidas a ningún amo, sino que sean libres de vender su fuerza de trabajo. Aquí Marx pudo reunir gran parte de lo que ya había investigado en los *Grundrisse:* capital mercantil y usura, el descubrimiento de metales preciosos en América y las personas que fueron expulsadas de sus parcelas en el campo y emigraron a las ciudades sin otras oportunidades para sobrevivir que aferrándose a los empleos que se les ofrecían.

Una vez que Marx dirigió la mirada al periodo anterior a la génesis del capitalismo industrial, también pudo jugar con la idea del tiempo *futuro.* No pudo decir *qué* crisis derribaría el sistema. Sólo sabía que el final llegaría «con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza». «Es la negación de la negación». Se restauraría así la «propiedad individual», pero sobre la base de «las adquisiciones de la era capitalista» [30] . Tendremos razones para volver a estas palabras.

El primer volumen de *El Capital* es una construcción de conceptos amplia e ingeniosa. El segundo volumen parece, en comparación, significativamente más simple; el subtítulo en sí plantea ya el mayor problema: «El proceso de circulación del capital». El propio Marx había declarado en 1864 que el proceso de producción, considerado como una totalidad, comprende a la vez los aspectos de la producción y la circulación. «Producción» significa por tanto una parte de la totalidad, por un lado, y la totalidad por otro. En principio es la misma idea que se encuentra en la «Introducción» incompleta de las *Grundrisse.* Incluso aquí, su propósito es seguramente enfatizar la posición única de la producción. Es con la producción con lo que todo comienza de nuevo, había dicho en el texto anterior [31] .

Al mismo tiempo, en la teoría marxista se iba a dar a la circulación una importancia cada vez mayor con la asunción por el dinero de un papel que aún no tenía en los *Grundrisse,* donde podría estar completamente separado del valor.

En el volumen II Marx examina cuidadosamente toda la circulación de las mercancías, que contiene una serie de transformaciones importantes. El viaje comienza con la compra de máquinas y materias primas por parte del capitalista, y termina con la venta de las mercancías a las que dio lugar la producción. El dinero invertido en el primer momento se cosechará con un rédito en el último; cualquier otra cosa es un fracaso.

Desde el punto de vista de la circulación, la producción es una caja negra, cuyo funcionamiento es misterioso: el dinero parece aumentar gracias a la propia dinámica del mercado. Un dinero difiere de otro dinero sólo por su cantidad; en el flujo de dinero y mercancías, estas últimas sólo aparecen como portadoras de cierto valor que puede expresarse en dinero. Al mismo tiempo, las mercancías son cosas concretas con valores de uso fijos.

El concepto de circulación significa un flujo incesante. Si el flujo se interrumpe en algún momento, cesa la circulación. El capitalista que no invierte su dinero en nueva producción acumula en su lugar riqueza. Si la producción en sí no comienza, los medios de producción son inútiles; si las mercancías producidas quedan sin vender, amenaza la crisis.

El transporte de mercancías y personas debe realizarse en el mismo momento en que se producen: no se puede almacenar un viaje en tren. La producción es la propia transferencia de mercancías y gente, y el consumo es el viaje. Así es, en términos generales, en lo que respecta a los servicios.

Visto desde la atalaya que nos proporciona la circulación de mercancías, el transporte de mercancías es sólo un momento necesario de lo que Marx llama circulación total. Esta circulación comienza con el dinero que el capitalista invierte y termina con el dinero que obtiene de las mercancías que vende. Por lo tanto, abarca tanto la circulación como la producción. Una vez que la circulación ha concluido, comienza de nuevo inmediatamente.

Hasta ahora hemos visto el dinero, es decir, capital dinero, como el punto de partida de la circulación. Pero podemos comenzar igualmente desde el capital productivo, tomando así como punto de partida la producción, o también partir del capital-mercancía, siguiendo la ruta de las mercancías. Marx desarrolló las tres posibilidades con una exactitud casi escolástica. La

cuestión es que diferentes teorías económicas ponían el acento principal en un tipo de capital u otro; los mercantilistas en el dinero, Quesnay y los fisiócratas en las mercancías, y los economistas clásicos (Ricardo, Smith y sus seguidores) en la producción. Pero donde quiera que se comience, el capital industrial recorre las tres etapas. Marx encontró adecuado, sin embargo, distinguir entre la circulación del capital monetario (que él llamó Forma I) y la circulación del capital productivo (que denominó Forma II).

El tiempo que requieren la producción y la circulación tiene un significado particular. Cuanto más rápido vayan ambos procesos, más rápidamente podrá aumentar el valor del capital invertido. Pero el aumento en sí proviene casi exclusivamente de la producción; la única excepción es el transporte, que es necesario para que las mercancías puedan llegar a sus consumidores. Otros personajes involucrados en el proceso, como los ejecutivos publicitarios y los vendedores, no realizan trabajo productivo, lo que no significa que sus tareas no sean necesarias. Marx hizo una clara distinción entre productividad y beneficio. Toda actividad humana consciente puede ser beneficiosa, pero sólo una pequeña parte de ella es productiva, es decir, contribuye a aumentar el valor.

Marx llamó al tiempo total de producción y circulación «tiempo de rotación», y estaba interesado en cuántos ciclos podría alcanzar una cantidad determinada de capital en un año. Pero aquí es importante distinguir entre capital *fijo* y *circulante.* Las herramientas y maquinaria necesarias para la producción no circulan; el único cambio que experimentan después de haber sido puestas a trabajar es un desgaste más o menos lento. A veces se pueden reemplazar por adelantado, por ejemplo si ha salido al mercado una maquinaria más nueva y eficiente. En la producción, en cambio, las materias primas se consumen, al igual que la fuerza de trabajo, y por lo tanto deben reemplazarse por completo. En pocas palabras, son variables.

En la continuación del volumen II, Marx estudió la relación entre producción, circulación y tiempo con más detalle, y dedicó gran atención a las ideas y teorías de sus predecesores. Como hizo en el primer volumen, concluyó con el problema de la acumulación. Una distinción importante, que no introdujo en el volumen I, más abstracto, era entre la producción de medios de producción y la producción de bienes de consumo. La producción de máquinas, por ejemplo, sirve para hacer posible y más eficiente otra producción. Marx lo llamó *Departamento [Abteilung] I,*

mientras que la producción destinada al consumo se convirtió en el *Departamento [Abteilung] II*. Los productos del Departamento I son necesarios para la producción en el Departamento II, por lo que los costes dentro de los diferentes departamentos deben evaluarse de manera diferente. Marx experimentó con una serie de ejemplos de cálculo que no necesitamos analizar. Lo principal es que, sea cual sea el departamento en el que estemos, el propietario del capital no puede dedicar todos sus beneficios a su propio consumo, sino que debe reinvertir una parte sustancial para mantener su competencia con otros capitalistas.

El volumen II que Engels compiló después de la muerte de Marx es una recopilación de varios manuscritos diferentes que Marx había elaborado, la mayoría de ellos después de la publicación del volumen I. No podemos hacernos una idea clara de por qué Marx nunca quedó satisfecho con ninguna de esas versiones, sino que comenzó constantemente otras nuevas. Obviamente, como apuntó Engels en el prólogo, la mala salud de Marx desempeñó un papel importante, aunque no le impidió escribir esas versiones y profundizar además en el estudio de varias materias [32] .

Una de las versiones, la cuarta, fue incluso editada para imprimir, pero no le parecía todavía suficientemente buena; fue sustituida por nuevas versiones. Marx bregó obviamente mucho con sus ejemplos de cálculo, que siempre esperaba que mostraran más de lo que realmente hacían. La versión final llevaba naturalmente la huella de Engels; esto se aplica en un grado aún mayor al volumen III, que está construido a partir de un manuscrito único y extenso, pero inacabado, de Marx. Dicho manuscrito es un ejemplo entre muchos de la enorme productividad de Marx a principios de la década de 1860. Escribió miles de páginas, dejándolas todas ellas para revisiones posteriores. El manuscrito con el que contaba Engels sumaba aproximadamente 900 páginas impresas. Ese voluminoso texto, que Marx abandonó a su destino en diciembre de 1865, no estaba en absoluto listo para su publicación; le dio a Engels mucho trabajo, y sólo hacia el final de su vida pudo completar la edición, en 1894. Desde 1992 el propio manuscrito de Marx ha estado disponible en una edición crítica ejemplar, y ahora es una tarea de investigación importante ver qué significó la edición de Engels para el resultado final. Se han desarrollado una gran cantidad de estudios en los que se analizan esas diferencias. Las evaluaciones de la influencia de Engels son variadas, pero hay cierta unanimidad en que fue

crucial para la visión que la posteridad alberga del volumen III y, por lo tanto, de todo *El Capital* .

Volveremos al problema de la relación entre las ideas de Marx y las de Engels. Por el momento es importante recordar que el original del tercer volumen estaba escrito antes de que el primero estuviera listo para la imprenta, y que tampoco es del todo acorde con este último.

Según la propia declaración de Marx, el volumen III de *El Capital* «ubicaría y describiría las formas concretas que surgen de los *movimientos del capital en su conjunto* » [33] . Para gestionar esta tarea, Marx hizo por primera vez una distinción importante entre *plusvalor* y *beneficio.* Como recordaremos, el plusvalor es el valor transmitido al producto por el trabajador que sólo recibe un salario por una cierta porción de su tiempo de trabajo. En cuanto a las ganancias, estamos considerando el asunto desde la perspectiva de los capitalistas. Para ellos, el beneficio es la diferencia entre lo que invirtieron en máquinas, materias primas y fuerza de trabajo, y lo que obtienen de la venta de sus mercancías. Parece como si fuera el capital, y no el trabajo, lo que generó ganancias. En opinión de Marx, es el mismo error de juicio que ver los salarios de los trabajadores como una compensación por todo el tiempo de trabajo.

También hay otra diferencia entre el plusvalor y el beneficio: la ganancia se calcula en dólares y centavos, no así el plusvalor. La ganancia tiene un precio, pero el valor no. Aquí nos enfrentamos a lo que se conoce como el *problema de transformación,* que ha suscitado muchas controversias entre los intérpretes de Marx; también volveremos a esto dentro de un momento. En el volumen III, Marx intentó resolverlo por sí mismo, pero llegó a la conclusión de que el método elegido no funcionaba. Lo dejó a un lado bastante desconsideradamente, con las palabras: «Nuestro análisis actual no requiere un examen más detenido de este tema» [34] . La posteridad no lo ha juzgado así.

Fue a partir del concepto de ganancia como Marx desarrolló su ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia. En esencia, dicha ley dice que la proporción entre ganancias y capital invertido cae con el tiempo. Como Marx dejó atrás a todos sus predecesores y la época en que vivía, es fácil creer que esa tesis fue invención original suya, pero no es así. La mayoría de los economistas desde Smith la aceptaban, pero sus explicaciones variaban. La originalidad de Marx estuvo en encontrar la causa, tal como la

describió, en «la esencia *(Wesen)* del modo de producción capitalista» [35] . Su línea de pensamiento es simple y clara: el capitalismo depende del desarrollo incesante de la fuerza de trabajo; pero al mismo tiempo ese desarrollo significa que el valor del capital fijo aumenta. El trabajo muerto, que ha pasado a las máquinas, crece a expensas del trabajo nuevo y vivo. Llamando al capital constante *c* y al capital variable *v,* la ratio *c / v* aumenta. El beneficio constituirá una porción cada vez más pequeña del capital a disposición del propietario.

Marx también entró en relaciones económicas más concretas que desempeñan un papel crucial para el capitalismo, como es el caso del interés. Es sin duda un tema antiguo, pero ya no es una especialidad sólo para especuladores. Hasta los trabajadores ordinarios toman préstamos, y los intereses que tienen que pagar pueden servir al capital. Ciertos capitalistas se especializan en prestar porciones de su riqueza a otros capitalistas, que invierten el dinero en la producción. Marx distingue entre los *capitalistas del dinero* y los *capitalistas industriales.* El dinero de los primeros parece crecer por sí mismo a través del interés. En el capital que devenga intereses, decía Marx, la relación del capital «alcanza su forma más enajenada y fetichista» [36] . Su fórmula es *D – D':* dinero que produce más dinero. Parece que el dinero cobra vida; posee su propio poder interno. Este aumento orgánico, en opinión de Marx, es una ilusión que crea inevitablemente el capitalismo. (Hoy día podemos observar que esa ilusión perdura. El dinero de una cuenta corriente parece crecer por su propio poder.)

Según Marx, los bancos adquieren una importancia creciente en el capitalismo, y a través de ellos, especialmente, los créditos de todo tipo. Marx también habló de *capital ficticio:* acciones y participaciones. Ciertamente también habría considerado las opciones sobre acciones y otros derivados si hubieran existido en su época.

Un tema importante en el volumen III son las crisis recurrentes del capitalismo. Debido al aumento constante de su productividad, el sistema está constantemente amenazado por la sobreproducción. Ninguna sociedad anterior podría haberse visto afectada por una sobreabundancia de mercancías, algo que en el capitalismo sucede una y otra vez.

Recordemos que la crisis de finales de la década de 1850 llenó a Marx de esperanzas en un rápido cambio social. La decepción que experimentó cuando no sucedió nada de lo que imaginaba dio lugar a que atenuara la

importancia de las crisis. No desarrolló ninguna teoría de las crisis en el volumen III, pero siguió afirmando enfáticamente que constituyen un ingrediente ineludible del modo de producción capitalista. La producción agregada se hace gradual e inevitablemente mayor que lo que las personas pueden consumir pagando por ello. La crisis significa que el valor se destruye y mucha gente –principalmente los trabajadores– padece las consecuencias. Pero después de la crisis la producción y el consumo volverán a equipararse, comienza un nuevo ciclo de desarrollo y la productividad vuelve a aumentar hasta la próxima crisis. Desde el interior del sistema es imposible determinar cuándo el aumento de la producción conduce a un aumento de las ventas y un aumento de la riqueza, o cuándo se da la sobreproducción. El capitalista individual siempre tiene que invertir en producir más y vender más, y reaparece la ilusión de que nuevas crisis son imposibles. Aún sigue sucediendo así ahora, a principios del siglo XXI.

Las esperanzas de Marx de que una crisis económica allanaría el camino para una revolución fueron atenuadas en *El Capital.* No hay un camino obvio que conduzca de la crisis a una sociedad nueva. El cambio sólo puede ser obra de la clase trabajadora, y no es en absoluto seguro que esta esté lista cuando estalle la crisis. Marx no afirmó esto explícitamente, pero esa es la conclusión que se puede extraer de su cambio de actitud respecto del momento en que escribió los *Grundrisse.*

Al final del volumen III volvió sobre un tema que desempeñó un papel importante en el volumen I; en concreto, las ideas que son inevitablemente generadas por el modo de producción capitalista. La sociedad moderna puede haberse liberado de diversas ideas religiosas tradicionales, pero su contrapartida sigue presente en las relaciones de la gente con las peores condiciones económicas. Marx habló de las supersticiones que sólo la mirada científica puede penetrar, que se expresan en lo que él llamó la «Fórmula de la Trinidad» –en la que las tres personas divinas se corresponderían con el capital, la propiedad de la tierra y la fuerza de trabajo–. Proporcionan ingresos a sus respectivos propietarios, y para el observador, por tanto, también parecen crear valor en una medida equivalente. Pero no es así, y la base de ese error reside en el hecho de que el carácter del trabajo en el capitalismo no se muestra al observador. El trabajador aparece tan libre como el capitalista y el terrateniente. Pero esa libertad es ilusoria, ya que el trabajador está obligado a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir. Tampoco queda claro que el trabajador venda

únicamente su fuerza de trabajo, y que el capitalista sólo le pague por una parte de lo que se creó con esa fuerza de trabajo. Una parte del plusvalor creado se destina al terrateniente, mientras que el capitalista se queda con el resto para sí mismo, y sobre todo para futuras inversiones en nueva producción [37] .

El último capítulo de la obra es apenas un torso como mucho. El tema –las clases sociales– es lo bastante central, pero es interesante observar que mientras que la lucha de clases aparecía antes que todos los demás conceptos en el *Manifiesto* como la fuerza motriz real de la sociedad, en *El Capital* Marx postergó su tratamiento sistemático hasta el final; tan tarde, de hecho, que ni siquiera logró llevar su argumentación hasta ese punto. Esto no significa, por supuesto, que las clases tuvieran un significado menor para él. Su «Fórmula de la Trinidad» trata exactamente de esas tres clases que su predecesor David Ricardo ya había señalado como inmersas en una lucha irreconciliable. Más bien, lo esencial es que las últimas palabras de Marx sobre la lucha de clases nunca fueron expuestas en su principal trabajo científico.

Los intérpretes

El primer intérprete de *El Capital* fue, por supuesto, Friedrich Engels, y su importancia para la recepción de la obra fue tanto mayor cuanto que fue él quien llevó dos de los volúmenes a algún tipo de conclusión. Hasta qué punto logró las intenciones de su amigo es una de las cuestiones más controvertidas en la bibliografía sobre Marx. En el siguiente capítulo se examinará más sistemáticamente la relación entre ambos. Hasta entonces sólo se mencionarán algunos puntos.

Engels nunca se expresó tan sutilmente como Marx; siempre escribió de manera más sencilla y más directa. Esa simplicidad, como señala Hobsbawm en *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011* (Barcelona, Crítica, 2011), también supuso una vulgarización [38] . Otros han hablado de pura mala interpretación.

Lo que Marx denominó dialéctica siempre fue indisociable de su propio método de producción. El comienzo mismo del volumen primero –sobre la

mercancía y el dinero– es un ejemplo palmario. Engels se quejó por el grado de dificultad empleado. Él mismo siempre escribió *sobre* la dialéctica, sin emplearla en su producción propia.

También hay una diferencia de matices entre sus visiones del capitalismo. Marx lo trataba principalmente como un sistema que funciona cuando todos sus aspectos esenciales –capitalistas, obreros libres asalariados, etc.– están en su lugar. Cambios históricos como el desarrollo de fuerzas productivas y la concentración del capital eran consecuencia del propio sistema. En sus análisis del capitalismo, Engels concedía mayor lugar a amplias revisiones históricas.

Démonos por satisfechos por el momento con esos puntos. Lo esencial es que Engels no sólo completó *El Capital* sino que también, mediante sus propias obras, *Anti-Dühring* (1877) y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) dejó una huella, especialmente entre los socialdemócratas y socialistas de la época, en la concepción general de la teoría del capitalismo de Marx. La gente leía y experimentaba la influencia de Engels, mientras que *El Capital* quedaba como una obra demasiado exigente, más adecuada para académicos que para trabajadores hambrientos de lectura. Las presentaciones de Engels no sólo eran más simples; sus análisis del valor y el capital se agregaron a un enorme marco de desarrollo histórico en el que todas las señales apuntaban al socialismo y al comunismo. El lector solidario podía albergar una sensación de segura esperanza ante esa perspectiva de futuro.

Engels dominaría durante mucho tiempo la interpretación de *El Capital.* Su línea fue prolongada por Karl Kautsky, quien desarrolló una especie de ortodoxia que podía condensarse en obras similares a catecismos. Pero después de 1900 también tuvo lugar un mayor desarrollo, directamente sobre la base de *El Capital.* La cuestión es que lo que generalmente se llamó marxismo se hizo popular, especialmente entre los jóvenes académicos, al mismo tiempo que el Partido Socialdemócrata Alemán (el SPD) disfrutaba de un gran éxito electoral. El éxito engendra resistencia, y las teorías económicas de Marx, aceptadas oficialmente como el núcleo mismo de la teoría socialdemócrata, se convirtieron en objeto de un escrutinio detallado. El crítico principal fue el economista austriaco Eugen Böhm-Bawerk, perteneciente a la tendencia «neoclásica» que sostenía, en contra de Ricardo y los demás clásicos, que los precios no están relacionados con el valor creado por el trabajo sino que obedecen

exclusivamente a la ley de la oferta y la demanda (una idea que todavía sigue predominando entre los economistas). Böhm-Bawerk la emprendió directamente contra Marx, quien había creado una alternativa a la teoría clásica [39] .

En defensa de Marx apareció otro austriaco, Rudolf Hilferding, quien comenzó su carrera como pediatra pero pronto pasó a la economía y la política y desempeñó un papel importante en el movimiento obrero austriaco y alemán; pero sobre todo fue el autor del libro *Das Finanzcapital* (1910) [*El capital financiero* (Madrid, Tecnos, 1985)], un audaz intento de actualizar y modernizar simultáneamente la teoría de Marx plasmada en *El Capital.* Según Hilferding, el desarrollo había abandonado el escenario que Marx había presentado, en el que los capitalistas individuales se encontraban compitiendo entre sí a vida o muerte. Luego se habían desarrollado grandes monopolios, empresas que a su vez se habían vuelto cada vez más dependientes de los bancos, que habían asumido un papel dominante en la economía. En resumen, el capital financiero y el capital industrial habían crecido juntos.

En esa economía los capitalistas eran cada vez más dependientes del Estado, que con su fuerza podía promover la exportación de capital que se había hecho necesaria una vez que los grandes monopolios habían saturado el mercado interno. Se podría decir que Hilferding describió así muy bien la enorme concentración de riqueza que caracterizó el periodo anterior a la Primera Guerra Mundial, que no tuvo igual hasta los albores del siglo XXI [40] .

El análisis de Hilferding también influyó en el movimiento obrero de la época, aunque menos que la contribución de Rosa Luxemburg con su libro de 1913 *Die Akkumulation des Kapitals* [La acumulación del capital]. Luxemburg, que era polaca pero cuya actividad se desarrolló principalmente en Alemania, estaba especialmente interesada en lo que Marx llamó *«ursprüngliche Akkumulation»* [acumulación originaria o primitiva]. Algo así había sucedido fuera del capitalismo, pero como resultado del colonialismo ciertas sociedades precapitalistas se integraron en la nueva economía mundial, cada vez más dependiente de la explotación de la gente y los recursos naturales de otras partes del mundo. Luxemburg criticó a Marx por considerar al capitalismo como un sistema cerrado, sosteniendo en su contra que el capitalismo sólo podría sobrevivir mientras tuviera un entorno no capitalista donde expandirse [41] .

El revolucionario ruso Vladímir Ilich Lenin fue más allá en la línea de Hilferding y Luxemburg, aunque cuestionando sus conclusiones, en su libro *Империализм, как высшая стадия капитализма [El imperialismo, fase superior del capitalismo]* (1916), en el que sostuvo que aquellos acontecimientos conducirían inevitablemente a una revolución y a un nuevo tipo de sociedad.

Con la toma del poder en Rusia por los bolcheviques en 1917, parecía haber confirmado su tesis. Ahora se construiría el socialismo; una tarea que justificaba cualquier sacrificio, por grande que fuera este. Luxemburg estuvo entre los críticos más sobresalientes de la dictadura impuesta por Lenin y sus colaboradores más cercanos. «La libertad es siempre y únicamente libertad para quien piensa diferente», declaró [42] .

Se puede decir que Luxemburg estaba acertada en otro punto en relación con Lenin y sus seguidores: en la sociedad futura, según Marx, seguiría habiendo un mercado de bienes y una economía planificada no totalmente regulada. Pero el mercado sería igualitario, a diferencia del que caracteriza a la sociedad capitalista.

Las décadas posteriores a 1917 no están marcadas por interpretaciones audaces o desarrollos posteriores de *El Capital.* Cuando Stalin creó, después de la muerte de Lenin, lo que él llamó marxismo-leninismo, Marx (o, más bien, Marx a través de Engels) se vio eclipsado por Lenin, y también poco a poco por el propio Stalin. Había nuevos temas en la agenda, especialmente cómo se podía construir una economía socialista, y el sistema capitalista destacaba principalmente como el Otro extranjero que podía descartarse con unas pocas frases estereotipadas.

Hubo pensadores individuales fuera de la Unión Soviética que querían trabajar según el espíritu de Marx en vez de seguir las directrices de Moscú. Para el filósofo húngaro György Lukács, quien escribió en 1923 la importante obra *Geschichte und Klassenbewußtsein,* había un concepto particular en *El Capital* que constituía su núcleo: la reificación. Eso se refería al fetichismo de la mercancía, que hace a la gente aparecer como cosas en el capitalismo [43] . (Lukács recibió críticas violentas de Moscú por su heterodoxia, y pronto volvió al redil.)

La influyente Escuela de Fráncfort, con Max Horkheimer y Theodor W. Adorno como figuras destacadas, ejerció una crítica implacable tanto de la Unión Soviética como del capitalismo. Además, desarrolló un concepto central en la tradición de Marx, a saber, la *crítica* en el sentido con el que

aparece en el subtítulo de *El Capital:* el de *una crítica de la economía política.* En general, *El Capital* desempeñó un papel importante como fuente de inspiración y modelo. Pero Horkheimer, Adorno y sus colegas estaban menos interesados en la economía política en el sentido estricto que en una crítica más amplia de la sociedad y la cultura, entendiendo que en el capitalismo la gente se había convertido en víctima fácil de las ideologías totalitarias. En países donde la dictadura no había salido victoriosa sus habitantes, por otro lado, se habían convertido en consumidores pasivos de una cultura sin alma. La base de estos defectos se puede encontrar en el capitalismo en sí [44] .

La crítica de Marx a la economía también tuvo varios seguidores directos, en particular a partir de la década de 1930 en adelante. Un ejemplo prominente de esa tendencia fue el economista estadounidense Paul Sweezy, quien desempeñó un papel crucial durante décadas en la revista mensual de orientación marxista *Monthly Review.* Junto con Paul A. Baran, un estadounidense de origen ruso, escribió el influyente libro *Monopoly Capital* de 1966, en el que sus autores desarrollaron argumentos procedentes no sólo de Marx sino también de Hilferding y Luxemburg. Debido a la acumulación de capital, para los capitalistas resulta cada vez más difícil realizar inversiones rentables. La economía amenaza con estancarse cuando las empresas en posiciones de monopolio reducen la producción para evitar la sobreproducción [45] .

El libro sobre el capital monopolista se publicó en un momento en el que Marx y el marxismo volvieron a atraer a muchos lectores e intérpretes. Considerando que *El Capital* había sido eclipsado por interpretaciones posteriores durante décadas, la obra volvía a despertar interés, dando lugar a diversas lecturas. El filósofo francés Louis Althusser y un grupo a su alrededor publicaron, en noviembre de 1965, una colección de análisis titulada *Lire le Capital* [46] .

Althusser y sus colaboradores tenían una idea extremadamente firme sobre el desarrollo de Marx. El autor de los *Manuscritos* era un joven filósofo que escribió textos al estilo de la época, tratando de desnudar la esencia de la humanidad. Pero poco tiempo después despertó a nuevas y cruciales ideas que expresó en sus *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana.* Allí, como dice Althusser, descubrió «el continente de la Historia». Sólo allí surgió el Marx que más tarde escribiría *El Capital* . La base de sus teorías fue la convicción de que las circunstancias materiales gobiernan la historia:

la lucha de clases –es decir, la lucha por el poder sobre la producción y sobre los resultados de la producción– es el motor de la historia. Bajo el capitalismo, la lucha de clases asume su carácter particular con los trabajadores asalariados y los capitalistas como principales antagonistas.

Así, la concepción materialista de la historia se encuentra en el centro, y *El Capital* debe ser interpretado basándose en eso, a saber, como un libro sobre una época con características únicas [47] .

Las interpretaciones de Althusser fueron sometidas a duras críticas por varios lectores jóvenes de Marx en Occidente. Los filósofos alemanes Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt fueron algunos de los más importantes, y el historiador danés Hans-Jørgen Schanz formó parte de esa tendencia, al menos al principio [48] . Una designación común de su interpretación es «lógica del capital» o «escuela de la lógica del capital», pero en Alemania prefieren hablar de *die neue Marx-Lektüre,* «la nueva lectura (o interpretación) de Marx», un nombre sin duda más adecuado. La lógica del capital es sólo la designación de lo que el propio Marx llamó la naturaleza expansiva del capital. Lo esencialmente nuevo en esa tendencia laxa es el método de leer tanto *El Capital* como los *Grundrisse* en detalle, sin guiarse por las tradiciones interpretativas basadas en Engels, que continuaron con simplificaciones adicionales y adiciones posteriores en el «marxismo soviético». Lo que era crucial era tanto el rigor casi ascético en la lectura de los textos de Marx como la firme idea de que la teoría del capital de Marx no tenía un vínculo sustancial con su visión materialista de la historia en general.

Ya hay un cuerpo de bibliografía en rápido crecimiento sobre esta nueva tendencia. Ingo Elbe ha publicado un resumen, tan completo como enérgico, en su libro de 2010 *Marx im Westen.* Otra obra de 2011, *Kapital & Kritik,* ofrece una serie de artículos más extensos que sirven de ejemplo de ese enfoque [49] . Uno de sus pioneros, Hans-Georg Backhaus, ofreció su versión del camino hacia una nueva comprensión de Marx en su libro *Dialektik der Wertform* [Dialéctica de la forma valor] de 1997. En un texto introductorio habla sobre su propio desarrollo y el de sus colaboradores más cercanos. Importantes estímulos vinieron a través de la Escuela de Fráncfort, pero la especialización en determinados textos de Marx se despertó a raíz del encuentro con la primera edición de *El Capital* (1867). La segunda edición, como hemos visto, es en parte una popularización de la primera, y retrocediendo a una sucesión de textos y cartas, Backhaus pudo

mostrar cómo, después de los *Grundrisse,* Marx se esforzó por hacer que su teoría fuera más accesible a más lectores.

En los *Grundrisse,* por tanto, se pueden detectar los contornos de la teoría real y original que Marx, apoyado por Engels, fue diluyendo gradualmente. Empeoró cuando Engels malinterpretó la teoría al colocar un signo igual entre «circulación simple» y «producción simple de mercancías». Con eso borró el límite entre distribución y producción, tan importante para Marx.

La parte clave de la teoría original que permanece incluso en las ediciones posteriores de *El Capital,* según Backhaus, es el fetichismo de la mercancía. Por un lado, la mercancía es algo real y concreto; por otro lado, una abstracción a la que se atribuye un valor de cambio. Las categorías económicas fundamentales son todas ellas dobles. Esta duplicación continúa en la distinción entre valor y valor de cambio. El valor de cambio es el visible, expresado en un precio. El valor, como el plusvalor, es algo fundamental cuya necesidad sólo puede mostrar el pensamiento.

Backhaus convierte así a Marx en filósofo más que en economista propiamente dicho. Los lectores pueden llegar por sí mismos a la conclusión de que Marx, en y a través de sus simplificaciones, acabó por verse abocado a una serie de dilemas insolubles. Backhaus ni siquiera menciona el problema de la transformación. Por otra parte, admite en su estudio de la nueva lectura de Marx que, como hombre de edad ya avanzada, puede ver dificultades en su interpretación y en la de Reichelt [50] .

Michael Heinrich, con quien nos hemos encontrado varias veces, también se ve a sí mismo como un representante de la «nueva lectura de Marx», pero su fondo es diferente, como lo son en gran medida sus interpretaciones. Mientras que Backhaus y Reichelt se formaron principalmente en Fráncfort, Heinrich era de Berlín y muy pronto se vinculó a la revista *Prokla* (una contracción de *Probleme des Klassenkampfs* [Problemas de la lucha de clases]) donde todavía ostenta una posición destacada. Aparte de él, la figura de *Prokla* ha sido durante mucho tiempo Elmar Altvater, un científico político y crítico del capitalismo, que además fue uno de los fundadores de Die Grünen, el Partido Verde alemán. El propio Heinrich es matemático y politólogo [51] .

A diferencia de Backhaus, Heinrich no considera la segunda edición del volumen I de *El Capital* como una versión superficial de un proyecto

científico cuyos contornos reales se pueden ver en versiones anteriores del texto. En una polémica directa con Backhaus y Reichelt, señala que lo que Marx escribió después de los *Grundrisse* consistía no sólo en popularizaciones, sino también en clarificaciones. Por otro lado, ve las muchas versiones diferentes del texto como eslabones de un gran proyecto inacabado que, en su opinión, arranca en 1850 tras las revoluciones, cuando Marx puso en marcha una vez más su nuevo proyecto sobre la crítica de la economía. Es ese proyecto el que, según Heinrich, constituye el punto de inflexión más importante en el desarrollo de Marx y no, como afirma Althusser, la introducción de la concepción materialista de la historia. La crítica de la economía que Marx desarrolló antes de las revoluciones estaba teñida por especulaciones sobre la esencia de la humanidad.

En opinión de Heinrich, Marx se mantuvo fundamentalmente indeciso en su nuevo proyecto. No sólo es que el concepto de alienación aparezca aquí y allá en sus escritos posteriores; su relación con sus predecesores en la teoría económica también es ambigua. Por un lado siguió sus pasos, presentando otra variación más de la teoría de aquellos; por otro, su proyecto constituía una crítica de las condiciones sociales para el tipo de teoría que Smith y Ricardo habían desarrollado y que otros economistas posteriores mantuvieron. Según Heinrich, es esto último lo que constituye lo más importante y valioso del proyecto, al tiempo que a lo largo de todo él va intercalando Marx su propia variación de la teoría. El subtítulo de la obra más importante de Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert* [La ciencia del valor], indica la ambigüedad en el intento de Marx: «La crítica marxista de la economía política, entre revolución científica y tradición clásica». Con otras palabras, Marx fue un innovador en la teoría que no era plenamente consciente de sus consecuencias.

Según Heinrich, Marx había desarrollado una teoría que no era empírica en el sentido de que generalizara lo que era sensiblemente percibido. Si ese fuera el caso, afirmaba Marx, deberíamos estar satisfechos con lo meramente aparente, como lo estaban, por ejemplo, John Stuart Mill, Nassau W. Senior y otros. Marx creó en cambio un nivel teórico particular en el que la coherencia interna en la sociedad capitalista quedaba al descubierto. Su carácter histórico también se haría evidente ahí. Heinrich no menciona el término «teoría hipotético-deductiva», es decir, una teoría que genera ciertas hipótesis generales que pueden contrastarse directa o indirectamente con material empírico. Teorías de ese tipo son comúnmente

aceptadas en las ciencias naturales modernas, pero seguramente no es ese el tipo de construcción teórica que Heinrich tiene en mente. Más bien se refiere a la construcción estrictamente conceptual que caracteriza a *El Capital,* en la que la perspectiva se abre a veces a un empirismo fluido, por ejemplo en los capítulos sobre la jornada laboral y sobre el desarrollo de la maquinaria. Sólo mediante la teoría sabemos por qué tiene que haber inevitablemente una lucha por la duración de la jornada laboral y por qué el capitalismo debe esforzarse, de forma igualmente inevitable, por aumentar las fuerzas productivas. Sólo mediante una teoría así podemos interpretar entonces los datos empíricos [52] .

Heinrich es más conocido por haber desarrollado una interpretación monetaria de la teoría de Marx. En ese aspecto se acerca a Backhaus, quien afirma que «en lo que respecta a la circulación simple, la teoría marxista del valor es esencialmente una teoría del dinero» [53] . Heinrich va más allá, sin embargo, y obtiene apoyo del más astuto de los especialistas en Marx de la RDA, Peter Ruben (una *persona non grata* en su tierra natal), quien en 1977 señaló que Backhaus parecía ignorar que el valor no puede existir fuera de la «forma de aparición o manifestación» *[Erscheinungsform]* de las mercancías, que es «su existencia real y sensible» [54] . Heinrich opina que el propio Marx puso obstáculos en el camino del desarrollo de su teoría con su caracterización inmediata del dinero como una mercancía real, vinculándolo así a su génesis histórica. Lo esencial, no obstante, es el símbolo convencionalmente determinado de valor que puede tomar cualquier forma. *Algo* tiene un valor adscrito, independientemente de lo que sea ese algo (hoy día suelen ser unos números en un extracto bancario). Los productos del trabajo no son mercancías ni objetos de valor considerados de forma aislada. Sólo mediante mercancías relacionadas con el dinero puede establecerse la conexión entre diferentes trabajos individuales, dice Heinrich [55] .

Las interpretaciones de Backhaus, Reichelt y Heinrich pueden parecer complicadas. Creo que lo que dicen se puede entender más fácilmente si se examina el trasfondo filosófico de la construcción conceptual de Marx. Pero antes de hacerlo (distanciándonos de los modos de expresión de Heinrich y Backhaus), tenemos que echar un vistazo a algunas otras tradiciones interpretativas.

Robert Kurz, otro filósofo alemán, fue un autor original que atacó vigorosamente a todos y cada uno de los que interpretaban a Marx. Su

último libro, publicado póstumamente en 2012, se titulaba *Geld ohne Wert* [Dinero sin valor]. En él, como había hecho anteriormente, afirmaba que mucha de toda esta gente mantenía una tradición del marxismo ortodoxo del Bloque Oriental hablando sobre el trabajo y sobre la lucha de clases de manera anticuada. Por otro lado Heinrich era, en opinión de Kurz, un intérprete posmoderno de Marx.

En el centro del propio análisis de Kurz se situaba el concepto de crisis. Inspirado principalmente por Roswitha Scholz, insistía en que el elemento patriarcal en el capitalismo –y ahí advertía sobre la evolución que estaba experimentando el mundo– podía dar lugar a una catástrofe sin fin y no a un socialismo pacífico [56] . Otro de los autores criticados por Kurz fue Wolfgang Fritz Haug, un filósofo alemán que se dio a conocer como editor de *Das Argument* y de la enorme antología *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* [Diccionario histórico-crítico del marxismo], que comenzó a publicarse en 1994. Haug, autor también de un gran número de libros, es uno de los que afirma sin vacilar que *El Capital* posee, además de una dimensión estructural, otra histórica. Con esa idea ha comenzado a tratar los últimos años lo que el llama capitalismo «high-tech», la última fase del desarrollo del que Marx sólo conoció el comienzo [57] .

Haug también forma parte del creciente grupo de especialistas que han publicado instrucciones detalladas sobre cómo se debe leer *El Capital*. En los últimos años esa rama de la bibliografía ha aumentado espectacularmente. Michael Heinrich es uno de sus más asiduos cultivadores; hay disponible en inglés un buen ejemplo, y breve, de esta labor pedagógica, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital* (2004; una versión más completa, aún en elaboración, existe en alemán). Un profesor sueco de estudios culturales, Johan Fornäs, ha publicado un meritorio libro titulado simplemente *Capitalism: A Companion Guide to Marx's Economy Critique* (2013). Dos afamados especialistas en sus ámbitos, el geógrafo británico David Harvey y el historiador literario y crítico cultural norteamericano Fredric Jameson, han escrito también guías similares. Harvey viene publicando además conferencias sobre el tema en internet.

Los comentarios en inglés ya muestran que «la nueva lectura de Marx» también ha hecho su entrada en el mundo anglosajón, y hay otra bibliografía menos pedagógica que da testimonio de ello; un ejemplo es el

libro de Andrew Kliman *Reclaiming Marx's «Capital»* (2007). Volveremos más adelante sobre él [58] .

Ahora es momento de abordar algunas cuestiones importantes y controvertidas, sobre las que también expondré mi propia posición.

Esencia y apariencia; forma y contenido; superficie y fondo

En la bibliografía actual sobre *El Capital,* es sorprendente que muchos autores eviten explorar los dispositivos con los que Marx creó una parte dominante de su aparato conceptual, sobre todo mediante categorías tales como «esencia» y «apariencia» (*Wesen* y *Erscheinung*) y otras relacionadas con ellas, como «forma» y «contenido» (*Form* e *Inhalt*). Incluso la «superficie» *(Oberfläche)* puede considerarse como parte de la misma categoría, aunque su contrapartida «fondo» sólo esté implícita.

Pero hay excepciones, por supuesto. Backhaus es uno de los que señalan que el pensamiento en torno a la esencia, como otros instrumentos de la filosofía clásica, es central para Marx. Lo mismo se aplica a los antiguos especialistas en Marx de la era soviética. Pero en el puchero entra en mayor o menor medida cierta dosis de leninismo, especialmente la firmemente arraigada convicción de que Engels entendió a fondo las intenciones de Marx y las desarrolló aún más en su propias obras. Ese es el precio que hay que pagar para familiarizarse, por ejemplo, con las obras de Jindřich Zelený que hemos mencionado en el anterior capítulo. Uno de los análisis más exhaustivos de *El Capital* es del mismo tipo: la obra del filósofo ruso Mark Rozental traducida en 1957 al alemán como *Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx.* Se trata de un trabajo sólido, sin duda, de lo mejor sobre *El Capital* de la escuela soviética, y el autor no ocultó el hecho de que el concepto de «esencia» tiene un papel fundamental en Marx [59] .

La timidez al respecto de muchos otros intérpretes se debe probablemente a que el pensamiento sobre la esencia se había hecho muy difícil de manejar porque se asociaba con las ideas tempranas y pronto abandonadas de Marx

sobre la esencia de la humanidad. Esta timidez también es perceptible en el uso posterior por Marx de términos tales como «alienación» (o más precisamente, de los términos alemanes *Entfremdung* y *Entäusserung*). Por mencionar un solo ejemplo: Heinrich afirma que, cuando aparece la palabra *Entfremdung* en *El Capital* , no debería interpretarse en un sentido literal, sino con el mismo espíritu con el que Marx y Engels se burlaban del término en *La ideología alemana,* usándolo de modo que los «filósofos» entendieran a qué se referían [60] .

Pero lo que Marx dijo sobre la alienación tanto en los *Grundrisse* como en *El Capital* iba completamente en serio. Es obvio que no la estaba mencionando de la misma forma que lo había hecho en los *Manuscritos.* Ahora tenía otra comprensión de lo que era la humanidad y de lo que podía llegar a ser.

Su ajuste de cuentas definitivo con la imagen de la humanidad en los *Manuscritos* se produjo en la sexta de las once *Tesis sobre Feuerbach,* en la que dijo que la esencia de la humanidad no era una abstracción que residiera en cada persona individual, sino «el conjunto de relaciones sociales» *(das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse).*

La elección de palabras por parte de Marx es importante. *No* afirmó que la humanidad *no* tuviera una esencia; dijo que dicha esencia cambia junto con los cambios en la sociedad. El pensamiento en torno a la esencia permanece, también en lo que concierne a la humanidad; pero la esencia de la humanidad no es estable; no era la misma en el siglo XIII que en el XVIII (o en el XXI) [61] .

Es obvio que a partir de entonces Marx no intentó interpretar la esencia de la humanidad, algo que podía convertirse en un asunto insoportablemente largo. Era mucho más fructífero analizar la sociedad en sus diversos aspectos. Los humanos son seres sociales marcados por sus diferentes roles en un tipo de sociedad u otra.

Pero la palabra más bien pasiva *«Ensemble»* no capta la dinámica en el pensamiento de Marx de la interacción de la humanidad con la sociedad. Marx no sólo decía que llevamos la marca de las circunstancias externas bajo las que vivimos; también habló sobre las *posibilidades* que tales circunstancias nos abren bajo ciertas condiciones definidas. El ejemplo más hermoso que tenemos aparece, quizá, en sus artículos periodísticos. Hablaba de cómo se habían abierto en la India las *posibilidades* de una vida moderna a partir de la conquista británica del país, y de cómo tales

posibilidades se clausuraron en el acto a causa de la opresión que los nuevos amos estaban perpetrando. Estableció un paralelismo con la suerte de los trabajadores en Gran Bretaña, quienes, aunque creaban con sus manos la riqueza de la época, no recibían sus beneficios, que quedaban en las de sus amos.

Esta forma de pensar era recurrente, al menos desde las *Tesis sobre Feuerbach.* La gente no disfruta de las posibilidades que la sociedad le abre. La buena vida queda a la vista del proletariado, que sin embargo se ve obligado a vivir en la pobreza. Sólo en una sociedad radicalmente diferente podría repartirse entre todos la prosperidad creada.

La humanidad cambia con la sociedad. Pero hay un peligro en hacer demasiado hincapié en su variabilidad. Marx no corría ese riesgo, especialmente después de su encuentro con las teorías de Darwin. Volveremos sobre ello en el siguiente capítulo.

Lo que interesaba a Marx en *El Capital* no era la esencia de la humanidad; eran las mercancías, el dinero, las fuerzas productivas, el capital y muchas otras cosas de carácter más mundano. Pero utilizó en su enfoque parte del vocabulario habitual de la filosofía clásica. La esencia y la apariencia, la forma y el contenido, la superficie y el fondo pueden verse como una especie de metaconceptos en el mundo extraordinariamente rico en conceptos de *El Capital.* Los conceptos ordinarios pueden relacionarse entre sí mediante esos metaconceptos, a menudo de una manera muy ingeniosa.

El lector ya ha dejado atrás los mayores desafíos en los capítulos introductorios. Marx era consciente de las dificultades: «Cada comienzo es difícil, eso sucede en todas las ciencias», decía en el comienzo del prólogo [62] . El capitalismo aparece como una enorme acumulación de mercancías. Pero esas mercancías resultan ser más misteriosas de lo que su aspecto indica. Para atraer compradores, deben tener un valor de uso que depende de sus propiedades concretas. Este valor de uso no tiene nada que ver con su valor de cambio. El valor de uso las divide –un abrigo no es una pieza de metal–, pero el valor de cambio las hace comparables. El valor de cambio no tiene nada que ver con su naturaleza; la sociedad es por entero su ámbito. El límite entre naturaleza y sociedad es crucial en *El Capital;* está escondido en observaciones espontáneas, pero todavía se puede ver: la sociedad se convierte en una segunda naturaleza.

La distinción entre valor de cambio y *valor* sólo quedó plenamente clara en la segunda edición. La relación es menos clara en la primera edición, mientras que su importancia se hace evidente en las *Ergänzungen und Veränderungen* [Suplementos y cambios] al primer volumen de *El Capital* que Marx preparó entre diciembre de 1871 y enero de 1872 [63] . En la edición completa, Marx subrayó que el valor de cambio, también llamado forma valor, es la *Erscheinungsform* (forma de aparición) del valor. El valor es, pues, la *esencia* del valor de cambio. También se puede llamar su *contenido.*

¿Por qué estas sutilezas terminológicas eran ahora tan importantes para Marx? La respuesta es bastante simple: a partir del valor de cambio no podemos inferir el secreto que se oculta tras el aumento de valor que se produce en la producción. El valor de cambio se halla en la superficie; es inmediatamente visible. Si nos quedamos satisfechos con eso, terminamos con la idea de que lo que el capitalista invirtió en capital fijo y variable (materias primas, máquinas y salarios de los trabajadores) ha aumentado por su propio poder. Pero el aumento de valor, según Marx, reside totalmente en el trabajo que los trabajadores realizaron tras vender su fuerza de trabajo al capitalista.

El valor es, pues, la esencia; y el valor de cambio, la forma de aparición. O, con otras palabras: el valor es el contenido, el valor de cambio la forma. Pero cuando expresamos el asunto en palabras, detectamos una diferencia entre ambos pares de conceptos. La esencia no tiene una esencia propia, mientras que el contenido puede muy bien ser la forma de otro contenido. O el mismo contenido puede también tener dos formas diferentes: el valor también tiene el valor de uso como forma de existencia (un valor de uso, un abrigo por ejemplo, puede ser un «modo de existencia del valor») [64] .

No hay ninguna peculiaridad en el aparato conceptual marxiano; esa relatividad pertenece a la lógica antigua del concepto de forma y contenido. Aclarar esto requiere una breve excursión a la fascinante historia de tales conceptos.

El propio Marx nos invitó a ese tipo de viaje citando a Aristóteles (también en griego, por razones de seguridad) en su texto [65] . Aristóteles fue quien codificó los términos «forma» y «sustancia». Su palabra para sustancia es *hylē,* que significa madera o árboles, e indica con ello la relatividad del par de conceptos con la palabra misma; la madera que se corta puede ser la sustancia para las tablas aserradas, que a su vez se

convierten en la sustancia (o material, como solemos decir) para una mesa. Aristóteles usó el mismo par de conceptos para la mayoría de las áreas de conocimiento: la bellota es la sustancia, el roble plenamente crecido es la forma; el cuerpo es la sustancia y el alma su forma; el hombre sin educación es la sustancia, y el hombre educado su forma. Con Aristóteles, la forma es el objetivo de un proceso. No tenía por qué ser así en tradiciones posteriores, ni lo era en absoluto en Marx.

Hasta el Renacimiento, hace unos 600 años, no se convirtió el *contenido* en otro concepto emparejado con la forma. Se extendió del mismo modo a muchas áreas, y con frecuencia interactuaría con la sustancia. Así sucede en gran medida en Marx. En *El Capital* hablaba más a menudo del contenido que de la sustancia, pero siempre tenía la palabra «sustancia» en la lista como sinónimo, mostrando que no había abandonado su convicción fundamental de que la sociedad capitalista tenía sus raíces en relaciones concretas y terrenales [66] .

Volvamos a nuestro ejemplo. El contenido del valor de cambio es valor, que también tiene valor de uso como (otra) forma, es decir, lo que hace una mercancía deseable para un comprador. Pero el valor de uso también tiene un contenido compuesto por sus diversas propiedades físicas (y en algunos casos también intelectuales). Una rebanada de pan es deseable porque tiene propiedades materiales que proporcionan tanto nutrición como buen sabor. Una novela a menudo atrae compradores más por sus cualidades estéticas que por sus haberes externos.

Hasta el trabajo tiene sus valores de uso y de cambio. El valor de uso es el trabajo concreto necesario para transformar las materias primas, utilizando máquinas, en productos que se puedan ofrecer en el mercado. El valor de cambio es la capacidad que el trabajador vende al capitalista, durante un horario fijo de trabajo. El trabajo tiene una naturaleza doble, decía Marx, y él mismo fue el primero «en examinar críticamente esa doble naturaleza del trabajo contenido en las mercancías». El trabajo concreto produce productos concretos: el tejedor teje la tela, el metalúrgico une piezas de máquina. El trabajo en su forma abstracta –trabajo abstracto– es una mercancía que el trabajador vende al capitalista a cambio de cierta compensación. Esa compensación es a su vez intercambiable por otras mercancías: panes, ropa o cualquier cosa que se ofrezca en el mercado.

El dinero es el agente de enlace general entre las mercancías, sean cuales fueren sus formas externas; cuando Heinrich afirma que Marx percibió el

dinero como una mercancía real, es posible que su crítica afecte a ciertas afirmaciones en *El Capital,* pero difícilmente a la central, en la que Marx hace que las cosas broten en una cita del Apocalipsis (¡en latín!), con estas palabras: «Ningún hombre podrá comprar o vender, a menos que lleve la marca o el nombre de la bestia, o el número de su nombre». En este caso, es el símbolo del valor lo único que tiene una importancia decisiva en los negocios. En el texto latino aparece adecuadamente la palabra «character», y Marx aprovecha la ocasión para hablar una vez más sobre las máscaras de personaje y adentrarse en el fetichismo de la mercancía. En el intercambio de mercancías, las personas existen unas para otras sólo como representantes de las mercancías. No son más que «las personificaciones de las relaciones económicas que existen entre ellas» [67] .

Aquí queda claro que el dinero es sólo una forma que puede tener cualquier contenido material: oro o plata, billetes de papel o, como sucede hoy día, números en una cuenta bancaria. Naturalmente, Marx sabe que el dinero también tiene una historia; pero esa historia no tiene importancia en la construcción conceptual de *El Capital.*

En esta construcción, la forma tiene una similitud distinta con la *superficie.* La forma es visible, o se ha hecho visible mediante el análisis; por lo tanto es accesible al observador. De hecho, la superficie figura incluso antes, es decir, en las primeras líneas de *El Capital:* la mercancía es «un objeto fuera de nosotros, una cosa» [68] . Inmediatamente después dice que el valor de cambio «se presenta» *(erscheint)* como una relación cuantitativa. «Aparecer» significa precisamente hacer visible su superficie. Al comienzo de la sección sobre el fetichismo de la mercancía, Marx dice que a primera vista la mercancía parece ser algo trivial, pero que el análisis muestra que está llena de matices y sutilezas teológicas.

El concepto de superficie no añade nada nuevo a los conceptos de esencia y apariencia, ni a los conceptos de forma, contenido y sustancia. Sólo nos recuerda la forma en que Marx trabajó en *El Capital.* El punto de partida es el material empírico, que a su vez se desglosará y se revelarán sus secretos. El trabajo empírico se encuentra así con el teórico.

Natural y sobrenatural; libertad e igualdad

Cuando Marx cita el Apocalipsis en medio de su presentación sobre la naturaleza del dinero, no es una explosión momentánea de humor; por el contrario, la cita se desliza en un flujo de alusiones religiosas, bíblicas o generales, que caracterizan la totalidad de *El Capital* (como muchos otros escritos de Marx). Las primeras páginas, como acabamos de ver, hablan de sutilezas teológicas sobre las mercancías, y unas docenas de páginas más adelante dice que el valor de una mercancía es algo «übernatürlich», esto es, «sobrenatural» [69] . Esto se convierte inmediatamente en «algo puramente social», y el lector tiene fácilmente la impresión de que Marx sólo jugaba con la palabra «sobrenatural». ¡Pero iba muy en serio! La contradicción entre naturaleza y sociedad es crucial. El valor de uso está anclado en la naturaleza, o con mayor precisión, en las propiedades concretas del objeto de uso. No ocurre así con el valor. El valor tiene su único origen en las relaciones interpersonales (siendo las decisivas las que se dan entre el capitalista y el trabajador, que respectivamente compran y venden la mercancía fuerza de trabajo).

Las ideas de la gente también brotan de las relaciones interpersonales. La naturaleza como tal no proporciona ninguna base para ideas religiosas o mágicas. La sociedad es su caldo de cultivo. En determinado momento Marx describe la transformación de las mercancías en dinero como una transubstanciación [70] . Este término es axial en contextos teológicos, designando la transformación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía.

La superstición específica del capitalismo es el fetichismo de la mercancía. No es un conjunto de ideas falsas que puedan ser corregidas con dosis abundantes de ilustración. Es el resultado de la propia forma en que el valor se crea en el capitalismo. La forma valor no tiene nada que ver con las propiedades físicas de la mercancía. Para encontrar su contrapartida, tenemos que buscar en «las regiones envueltas en niebla del mundo religioso». Las propias creaciones del cerebro humano aparecen como «seres independientes». La reflexión religiosa del mundo actual sólo puede desaparecer si las personas entran en relaciones racionales entre sí y con la naturaleza, decía Marx.

Todo esto no es más que un nuevo desarrollo de líneas de pensamiento que Marx había seguido desde principios de la década de 1840. Es importante recordar que son centrales en todo *El Capital.* En el volumen III culminan en la «Fórmula de la Trinidad» del capital, la tierra y el trabajo. El texto en

el que se desarrolla esta fórmula –capítulo 48 de 52, *Die trinitarische Formel* – no era originalmente más que un borrador, reelaborado más tarde por Engels; pero las tesis principales coinciden plenamente con las líneas de pensamiento sobre el fetichismo de la mercancía del volumen I. El capital «no es una cosa, sino una determinada relación de producción social», nos asegura Marx [71] . Esto, por lo tanto, se aplica una vez más a la diferencia entre la naturaleza y la sociedad. Los medios de producción son objetos definidos; consisten en máquinas y materias primas y, como tales, no son más capital que el oro y la plata son por sí mismos dinero. Pero de la misma manera en que los metales (o los trozos de papel o los números en una cuenta) se transforman en dinero, las materias primas se transforman en capital. La naturaleza se transforma en algo sobrenatural, es decir, en lo social.

La tierra no crea de por sí valor, por muy fértil que sea. Sólo mediante el trabajo genera productos que se pueden vender en un mercado. El trabajo tampoco produce ningún valor fuera de la sociedad, por muy útil que pueda ser. En resumen, la sociedad es el escenario en el que surge la trinidad de capital, tierra y trabajo. Cada uno de estos tres factores está determinado históricamente. Su interacción y sus conflictos están ligados a un modo particular de producción en un tipo particular de sociedad: el capitalismo. La tierra y el trabajo tienen una historia mucho más antigua, pero aparecieron entonces en formas completamente diferentes.

Bajo el capitalismo la humanidad todavía no es libre. Cierto es que las fuerzas de producción se han desarrollado espléndidamente, pero todavía las gobierna la necesidad. Como en tantas otras ocasiones, Marx ofreció la perspectiva de otra sociedad: un «reino de la libertad» que ciertamente asumiría la necesidad pero que liberaría a la humanidad del sometimiento a los dictados de otras personas [72] . No se ofrecen al lector más detalles; los *Grundrisse* se extienden más sobre ese punto.

Marx mostró claramente cómo florecen bajo el capitalismo las fantasías religiosas o pseudorreligiosas. Pero también pueden desarrollarse en él ideas tan respetables como la libertad y la igualdad. Ya había expuesto la base de la libertad burguesa en los *Grundrisse,* pero ahora completó el cuadro. Las compras y ventas en la esfera de la circulación «son de hecho un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Allí reinan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham» [73] . El filósofo inglés Jeremy Bentham representa ahí toda la esfera de las ideas, aunque para el

propio Marx podría haber sido más adecuado asociarlo con la Revolución francesa. Pero lo cierto es que Bentham era citado más a menudo en los círculos donde se defendía el capitalismo y donde cada persona sólo tenía que cuidar de sí misma.

Los ideales en cuestión, según Marx, brotan de la libertad formal y la igualdad que prevalece entre los que compran o venden una mercancía, ya sea ropa, maquinaria, o fuerza de trabajo. Tanto el comprador como el vendedor son libres de rechazar la oferta; parecen completamente iguales ante la mercancía, y negocian en torno a una propiedad que puede pasar legítimamente del uno al otro. El problema es que los defensores de estos ideales en la sociedad burguesa soslayan las condiciones de producción. En ella no prevalecen ni la libertad ni la igualdad, y al trabajador se le roba toda propiedad sobre su trabajo.

El análisis de Marx no significa que negara los ideales de libertad, igualdad o justicia. Pero sostenía que no se podrían alcanzar sino en una sociedad de un tipo completamente diferente al capitalista.

Esforzándose por la exactitud

Hasta ahora hemos examinado el recurso de Marx al aparato conceptual de la filosofía clásica, que fue sin duda de gran importancia para él. La profundidad de su visión histórica y filosófica es impresionante; conocía a fondo a Aristóteles y otros filósofos de la Antigüedad. Hegel constituía su fondo más cercano, pero su relación con él era ambivalente. La dialéctica de Hegel era importante, argumentó Marx, pero el idealismo con el que estaba entretejida era insostenible. La esponjosidad de la filosofía es inutilizable en lo que concierne al mundo real; Hegel estaba cabeza abajo, y se trataba de darle la vuelta *[umstülpen]* a su dialéctica. En la primera edición de *El Capital,* ese Hegel vuelto del revés está a menudo presente, o al menos sugerido; la construcción de muchas investigaciones conceptuales se inspiraba obviamente en sus enseñanzas. Pero en el posfacio a la segunda edición, Marx insertó una advertencia, diciendo que Hegel había caído en la mistificación «y yo me opuse a ella hace casi treinta años». «Pero […] los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz

cantante en la Alemania culta dieron en tratar a Hegel […] como a un "perro muerto"; así pues, me declaré abiertamente discípulo de aquel gran pensador poderoso, y llegué incluso a coquetear, aquí y allá, en el capítulo sobre la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar» [74] . En la versión francesa esas partes del epílogo se dejaron de lado, porque Marx no pensaba que fueran de interés al otro lado del Rin. Sin embargo, en otras ediciones posteriores se incluye todo el texto.

Ya hemos visto que Marx estaba molesto por la reseña de Dühring, en la que el autor de *El Capital* era presentado como un hegeliano puro. En realidad, era lo contrario a Hegel; pero la crítica, sin embargo, dio lugar a que Marx atenuara los elementos hegelianos en su análisis de la mercancía y el dinero, y también lo llevó a rebajar el contenido. El punto principal sigue siendo, no obstante, que sin Hegel *El Capital* era impensable.

Pero Hegel no era la única inspiración. Marx también tenía otras fuentes importantes; Adam Smith y David Ricardo apenas necesitan ser mencionados en este contexto; son sus teorías las que seleccionó y aporreó en su crítica. Por otro lado, hay que llamar la atención sobre las ideas que buscó en las diversas ciencias naturales. Había una tensión, que en ocasiones se intensificó hasta la oposición, entre su inspiración filosófica y su afán por la exactitud que admiraba en la física y la química de su tiempo. A esto debe agregarse el libro de Charles Darwin de 1859 *El origen de las especies,* que leyó inmediatamente.

Expresó ese ideal en el famoso prólogo a la *Contribución* con la perspectiva de que las convulsiones en las condiciones de la producción económica podían observarse con «la precisión de la ciencia natural» [75] . Una ambición de ese tipo habría sido completamente ajena a Hegel, y también significaba algo nuevo en la vida de Marx.

Esas palabras no se repiten en *El Capital,* pero eso no significa que ya no fueran relevantes. Sus imágenes ya mostraban elementos de su fascinación por las ciencias naturales de su tiempo. Metáforas como «cristal» y «célula» son innumerables, y uno de los principales químicos de su época, Justus von Liebig, es citado repetidamente. El interés de Marx por Liebig tenía que ver principalmente con la química agraria y el agotamiento del suelo en la naturaleza, pero también estaba impresionado por la precisión con que los químicos podían analizar procesos complejos. La cuestión es que, por medio de Engels, entró en contacto personal con una de las grandes figuras de la época en química orgánica: Carl Schorlemmer, un socialista alemán

residente en Mánchester. La influencia directa –y sobre todo indirecta– de Schorlemmer sobre él y Engels será tratada en el próximo capítulo. Lo mismo cabe decir de la influencia de Darwin.

Aquí se trata de cómo el afán por «la precisión de la ciencia natural» marcó su propia presentación. Le gustaba trabajar con expresiones matemáticas simples. El ejemplo más obvio se refiere a los conceptos de trabajo excedente y plusvalor. El punto de partida es la duración de la jornada laboral, y se pregunta cuántas horas de trabajo cubren los costes capitalistas por los salarios. Dado que el capitalista debe obtener ganancias para poder continuar como tal, resulta válida (como hemos visto) la fórmula *D – M – D',* donde *D'* significa «más dinero». La cuestión es entonces qué proporción de la jornada de trabajo corresponde a lo que el trabajador debe trabajar para crear el valor correspondiente a su propio salario.

Aquí aparece inmediatamente un malentendido, cuya responsabilidad atañe a investigadores que eran peores que Marx. En *El Capital* hay una sección muy divertida llamada «La "última hora" de Senior», refiriéndose a Nassau William Senior, quien, a propósito de la cuestión de acortar la jornada de trabajo, insinuó que el plusvalor se creaba al final del día, por lo que esa última hora era necesaria. Marx estalló en sarcasmos ante ese *faux pas*. El trabajador, evidentemente, se gana su salario, como lo hacen los capitalistas con el plusvalor, a lo largo de toda la jornada laboral [76] .

El ejemplo con el que trata Marx es completamente hipotético. El día tiene veinticuatro horas. Si partimos de una jornada de trabajo de doce horas, tal vez sólo se necesitan seis horas para que el trabajador cree el valor que cubre los gastos del capitalista. Durante las seis horas restantes, el trabajador crea plusvalor para el capitalista. La ambición del capitalista es aumentar el tiempo de trabajo y reducir salarios, pero hay un límite de posibilidad para que el trabajador pueda sobrevivir. El *statu quo* se ve amenazado, y eso significa ruina para el capitalista. Las fuerzas productivas deben por tanto aumentar constantemente, y los costes relativos de los salarios disminuir; hay que producir más en menos tiempo. Marx ilustró el proceso con más ejemplos ficticios sobre lo que ese aumento significa para el tiempo de trabajo necesario. Un concepto importante es la *tasa de plusvalor,* o la relación entre el capital *constante* que el capitalista invierte en materias primas y maquinaria, y el capital *variable* con el que se pagan los salarios de los trabajadores. Con el aumento de las fuerzas productivas, según Marx, esta relación tiende a caer, es decir, que la parte que representa

sobre todo la maquinaria más avanzada aumenta en relación con la parte que se destina a los salarios [77] .

Por fin Marx había llegado a lo que él llamaba una ley, que implicaba que la cantidad de plusvalor producida es igual al capital variable multiplicado por la tasa de plusvalor [78] . A primera vista suena abstracto, pero el significado es simplemente que esa cantidad corresponde a la cantidad de trabajadores cuya fuerza de trabajo compra el capitalista multiplicada por el grado de explotación al que está sujeto el trabajador individual. La idea de que el caso específico (el lugar de trabajo específico, el negocio específico) se puede inferir de esta ley es razonable, pero supone no sólo dedicar tiempo a experimentos mentales del tipo que Marx había hecho anteriormente en *El Capital* , sino también poder trabajar con valores numéricos exactos para el grado de explotación. Marx también parece haber asumido esto cuando, en la misma página, dijo que el capital variable debe expresarse en dinero; como sabemos, el dinero es siempre una cantidad.

Nos vemos así enfrentados con el notorio problema de la transformación: cómo pasar del valor al dinero. El problema surge de que Marx habla aquí de leyes, entendiendo obviamente «ley» en el sentido que se le da en las ciencias naturales. Una ley de este tipo supone que las variables en cuestión pueden cuantificarse.

Es, como recordaremos en el tercer volumen, como si Marx intentara resolver el problema de transformación pero admitiera de inmediato que había fracasado. El origen del problema es interesante en sí desde el principio; Marx había criticado a Ricardo por confundir el valor laboral con los precios de producción, y el propio concepto del *problema de la transformación* tiene sus orígenes en esa crítica. Pero él mismo volvería a trabajar sobre ello, aunque sólo de pasada. En el capítulo noveno afrontó la tarea. Al principio parecía lleno de confianza: presentó una solución, pero al cabo de unas páginas reconocía que no era válida y se limitaba a observar que «el precio de costo de un producto es siempre menor que su valor» [79] .

El propio texto original de Marx, que Engels revisó y en este caso también acortó, muestra –más claramente que la versión de Engels– que Marx ensayó varios argumentos hipotéticos de una manera que recuerda la de los científicos naturales. Marcó claramente el nivel hipotético al iniciar otro argumento con la frase: «In der Wirklichkeit…» [En realidad…] [80] .

Ya hemos visto en más de una ocasión que Marx, tras alguna investigación infructuosa, le ponía fin con la frase: «Nuestro análisis actual no precisa un examen más detenido de este punto», lo que parece querer decir que sería significativo buscar una solución en una investigación completamente diferente. Aquí, al menos, Marx no pensaba (cuando estaba escribiendo su enorme manuscrito con una gran prisa) que el problema fuera de por sí insoluble o sin sentido.

El problema de la transformación ha dado lugar a muchas controversias. El economista polaco-ruso Ladislaus von Bortkiewicz criticó, ya en 1907, los esfuerzos inconclusos de Marx. Mantenía que el error se debía a los propios fundamentos de la teoría de Marx, es decir, que este veía los diversos factores económicos unidos en una cadena causal en la que los momentos precedentes marcaban los siguientes (la maquinaria y la mano de obra se compran con dinero, se ponen en movimiento y dan lugar a productos que se convierten en mercancías que se venden y proporcionan más dinero), mientras que el propio Bortkiewicz estaba acuerdo con el marginalismo que él asociaba principalmente con Léon Walras, según el cual los diversos factores se condicionan mutuamente.

Además, Bortkiewicz consideraba los valores y los precios como dos terrenos completamente diferentes, por lo que Marx erraba al preguntarse por su relación mutua. El valor tiene que ver con los costes de producción, mientras que el precio está en última instancia determinado por la oferta y la demanda en el mercado [81] .

Bortkiewicz quería mostrar que la teoría de Marx era fundamentalmente insostenible, y por eso puede parecer sorprendente que muchos adeptos de Marx coincidieran con su crítica. Esto se aplica, por ejemplo, a uno de los economistas marxistas más influyentes en Occidente, el mencionado Paul Sweezy, quien sostuvo que Bortkiewicz había proporcionado una defensa crucial de la doctrina de Marx del valor-trabajo. También sostuvo que las teorías de Marx eran compatibles con la economía moderna, creada por Walras y otros, en la que la cuestión de la oferta y la demanda –y no la cantidad de trabajo– determina el precio de las mercancías [82] .

Hasta Heinrich, en *Die Wissenschaft vom Wert,* expresa su gran aprecio por los esfuerzos de Bortkiewicz y, más precisamente, por el uso que este último hace de la trisección de Marx en el segundo volumen de *El Capital* entre medios de producción, salarios y bienes de lujo. Bortkiewicz creó a partir de esto un sistema de tres ecuaciones, pero con cuatro incógnitas: la

tasa de ganancia, además de las tres ya mencionadas. Esto abría el camino para una cuarta ecuación en la que se puede suponer que la suma total de precios es igual a la suma total de valores. Otros economistas han expandido el sistema a un número arbitrario de esferas de producción, y con eso, dice Heinrich, parece haberse resuelto finalmente el problema de la transformación [83] .

¿Pero qué consecuencias tiene esta solución? ¿Significa que se puede desarrollar el análisis del capital? ¿Abre las puertas a nuevas perspectivas? Sobre esto, Heinrich no dice nada.

Otro importante intérprete actual de Marx, el mencionado economista estadounidense Andrew Kliman, tiene una estrategia de interpretación completamente diferente con respecto al texto de Marx. Kliman se limita en gran medida a los tres volúmenes de *El Capital,* tal como existen en las ediciones tradicionales. Es de la opinión de que quienquiera que sostenga que Marx estaba tratando realmente de resolver el problema de la transformación en el tercer volumen pero fracasó, está traicionando el deber principal del buen intérprete de un texto complejo (el «principio de racionalidad»), que es encontrar la interpretación más favorable [84] .

Heinrich, por otro lado, ve *El Capital* como un gran proyecto inacabado con varias tentativas, a veces contradictorias. Por lo tanto, no hay un texto final *único* al que remitirse hoy, ni siquiera para el volumen I en la condición en que se encuentra en la traducción francesa. En diciembre de 1881, cerca del final de su vida, Marx estaba dispuesto a reescribir el texto nuevamente. En una carta a Danielson, su traductor ruso, escribió que quería «cambiar el libro para presentarlo en la forma en que debería haberlo hecho en este momento». Sólo su frágil salud lo impidió. Mientras que Kliman y la principal escuela estadounidense de la que es el representante más notorio están construyendo así una teoría para el presente basada en última instancia en *El Capital* de Marx, Heinrich se propone a sí mismo y a otros una tarea aún más exigente: desarrollar aún más el programa inacabado de investigación marxiana de modo que pueda describir el capitalismo de nuestro tiempo [85] .

Se puede agregar que Kliman y Heinrich no parecen preocuparse por las interpretaciones del otro. El libro de Kliman está tan ausente en *Die Wissenschaft vom Wert* como lo está el de Heinrich en *Reclaiming Marx' «Capital».*

La interpretación que representa Kliman se suele denominar *Temporal Single-System Interpretation,* o TSSI; su objetivo principal es demostrar la coherencia lógica en las tesis de Marx sobre la caída tendencial de la tasa de ganancia y sobre la transformación. Su principal oponente sigue siendo la solución de Bortkiewicz y la crítica asociada a ella que implica que la construcción teórica de Marx es contradictoria en un punto importante. Pero Bortkiewicz también se ha convertido en el portavoz de la gran mayoría de los economistas que no son marxistas (y, como hemos visto, incluso de algunos que sí lo son) y coinciden en que hay contradicciones internas en la presentación de Marx.

La TSSI tiene dos componentes principales, tal como su propia designación indica. En cuanto a la primera, sus partidarios mantienen que la inversión y el precio de partida pueden variar con el tiempo, y normalmente lo hacen. En la fórmula de Marx, *D – M – D',* la relación entre *D* y *D'* no es tan obvia como pueda parecer. En general, Kliman y sus colegas se oponen a la pretensión de matematizar la teoría de Marx más allá de lo que este mismo hizo. Marx desarrolló una teoría dinámica, señalan, mientras que el equilibrio es la condición previa para la matemática con la que trabaja la teoría económica imperante. Heinrich, quien tiene una sólida formación matemática, puede criticar los modelos de equilibrio, pero no su uso matemático como tal.

En cuanto a la segunda, Kliman sostiene que los valores y precios constituyen una sistema único, mientras que Bortkiewicz los ve en cambio como separados. En lenguaje simple, esto significa que Kliman cree que tanto los valores como los precios se expresan en dinero, siendo ese por tanto un punto en el que Heinrich y Kliman se acercan. Para ambos, como para la mayoría de los intérpretes actuales de Marx, el dinero tiene un papel clave en *El Capital.* Heinrich sólo da un paso más allá y desarrolla una teoría puramente monetaria, según la cual el valor no es atribuible a la mercancía individual, aunque sí el precio. El dinero aparece exclusivamente a nivel social, y no en la propia producción.

No es seguro si Kliman desea ir tan lejos. Para él, lo esencial es que la teoría de Marx es lógicamente coherente. Según Heinrich, en cambio, el problema de la transformación no es sólo un producto de la imaginación de algunos intérpretes; Marx hizo realmente un intento de resolverlo, vio que había fallado y pasó a otra cosa. Después de la muerte de Marx, Engels

intentó encontrar nuevas soluciones, pero también fracasó, aunque sin admitirlo.

Esa es también la interpretación que me parece más plausible. Pero me gustaría agregar que el problema de la transformación se puede explicar en gran medida a partir de las ambiciones de Marx de lograr una exactitud científica. En el nivel puramente conceptual, parece que la distinción entre valor y valor de cambio –tan importante para Marx en la segunda edición de *El Capital* – lidia con la relación entre superficie o forma; es decir, entre el valor de cambio, expresado en dinero, y el valor, que es una construcción intelectual necesaria para comprender el papel del trabajo en el desarrollo capitalista. El propio Marx expresó el asunto de manera clara y rotunda en *El Capital* cuando dijo que el valor «sólo tenía esa forma en el dinero» [86] . Pero no estaba satisfecho con esa operación puramente teórica; también quería verlo expresado «con la precisión de las ciencias naturales». Ese afán lo llevó por mal camino a veces.

Desarrollo histórico en El Capital

Durante décadas, los lectores se han debatido en la relación entre el materialismo histórico y la teoría fundamental de *El Capital.* La «nueva lectura de Marx» ha querido en gran medida deshacerse de la idea de que *El Capital* se halla incrustado en una teoría general del desarrollo humano. Las declaraciones de mayor alcance de Marx, expresadas de la manera más simple y clara en la *Contribución,* sobre la relación entre la existencia real de la humanidad y sus ideas e ideales, tienen sólo una relación superficial con la teoría específica que estaba desarrollando, cuyo resultado más elaborado es el primer volumen de *El Capital* [87] .

Este punto de vista severo, casi ascético, se hace comprensible a la luz de la visión convencional de la historia que se convirtió en dogma en la Unión Soviética y Europa del Este. Hubo allí eminentes historiadores, incluso brillantes, pero siempre se vieron obligados a reconocer en sus obras, al menos de boquilla, un sistema de afirmaciones que sólo tenía una conexión vaga con lo que el propio Marx había dicho sobre el tema, la mayoría de las cuales habían surgido y arraigado después de su muerte. Pero el repudio del

materialismo histórico no está exento de problemas. La idea dominante parece ser que el núcleo del proyecto de Marx sobre *El Capital* no tiene nada que ver con ninguna forma de filosofía de la historia. Más aún: si se introduce en la teoría algún aspecto del desarrollo, pierde su agudeza y su área definida de aplicación. Esto se aplica tanto a las ideas sobre el desarrollo precapitalista como a las ideas sobre diferentes etapas, más o menos avanzadas, dentro del capitalismo.

Con respecto a este último punto, es fácil encontrar apoyo para el ascetismo de gran parte de los textos de Marx. Volviendo a los *Grundrisse,* como hemos visto subrayó la diferencia entre el sistema capitalista y las circunstancias bajo las que surgió. No fue tan explícito en *El Capital,* pero la diferencia constituye una condición para gran parte de su argumentación. Así, por ejemplo, contrastó el desarrollo tecnológico en una sociedad capitalista con lo que había ocurrido en etapas históricas anteriores. Esto es particularmente evidente en el inmenso capítulo sobre «Maquinaria e industria moderna». En él destacó que las innovaciones tecnológicas desde el siglo XVIII no fueron el resultado de ningún evento individual aislado, sino parte del inevitable esfuerzo del capital para aumentar la productividad del trabajo. Cuanto más produce la máquina, más barata resulta –relativamente– la fuerza de trabajo. Por eso es por lo que todos los que pretenden tener una oportunidad frente a los competidores tienen que depositar su confianza en las reorganizaciones tecnológicas.

También está claro que Marx veía la época que a menudo se llama del capitalismo comercial o mercantil como condición para el capitalismo (industrial) del que trata su teoría. Ciertas porciones de la riqueza que formaban parte de la acumulación primitiva del capital fueron creadas gracias al comercio de larga distancia posibilitado por los procesos europeos combinados de negocios, saqueo y conquista dirigidos tanto hacia el este como en dirección oeste. Otra fuente fue la mera usura, que mediante tasas de interés injustificadas permitía acumular riqueza que luego podía utilizarse para la industrialización [88] .

Sólo cuando las dos clases decisivas del capitalismo –los capitalistas que desean aumentar sus posesiones mediante la producción, y los trabajadores libres que están obligados a vender su fuerza de trabajo para sobrevivir– se encuentran en el escenario social, sólo entonces se hace válida la teoría del capital de Marx.

Pero a la cuestión del papel de la historia en *El Capital* no se responde simplemente con eso. Una teoría siempre tiene suposiciones que no son parte de la propia teoría. Esto se refiere a temas que normalmente se tratan en las introducciones o que sólo actúan como supuestos tácitos. (Las condiciones externas de este tipo son, por cierto, una necesidad lógica. Una teoría nunca es completamente independiente, por muy exacta que sea. Según la teoría de Gödel, nada de eso es posible, ni siquiera en aritmética [89] .)

Marx comentó explícitamente los supuestos adicionales de su teoría del capital en una larga nota al comienzo del capítulo sobre el desarrollo de la maquinaria bajo el capitalismo. Es una nota muy importante, quizá la más importante en todo el libro. Señaló que faltaba una «historia crítica de la tecnología», lo que viniendo de él significaba que se necesitaría una historia en la que las innovaciones tecnológicas estuvieran relacionadas con la producción material de una manera científicamente satisfactoria. Se comparaba con Darwin, quien en *The Origin of Species* se ocupaba de cómo se desarrollaban los órganos de las plantas y los animales en una adaptación infinita a los entornos cambiantes. La comparación es sorprendente, pero también muy típica de la época: al igual que sus contemporáneos, Marx veía la evolución biológica como un proceso de avance que presentaba similitudes con el desarrollo tecnológico de la época.

Pero la nota contiene más. De la comparación entre biología y tecnología, los pensamientos de Marx se trasladan al pensador italiano del siglo XVIII Giambattista Vico, quien en su obra de 1725 *Scienza nuova [La Ciencia Nueva]* argumentó que para la humanidad era más fácil entender la historia que la naturaleza porque ella misma era la creadora de la historia, pero no de la naturaleza. La tecnología, decía Marx, revela la activa relación de la humanidad con la naturaleza. Las condiciones sociales y las ideas con que la humanidad recrea el mundo y a sí misma también proceden de eso. Es más fácil extraer el núcleo mundano de tales ideas mediante el análisis que yendo por el camino opuesto, desde la producción material a las ideas. Pero esta última vía es «la única materialista, y por lo tanto la única científica». Este materialismo difiere del «materialismo abstracto de las ciencias naturales», el cual desecha la historia humana [90] .

Este último comentario será crucial en el próximo capítulo. Aquí es importante lo que dice la nota sobre la visión de Marx de la historia en general y bajo el capitalismo en particular. Una cosa está clara: Marx

mantenía la concepción general de la historia presentada en *La ideología alemana.* Que yo sepa, nadie ha negado esto tampoco; la cuestión controvertida es qué importancia tienen esas tesis generales, vastas, para las teorías del capital que Marx desarrolló (y modificó) durante muchos años.

En primer lugar, se puede mostrar claramente que Marx no hizo derivaciones directas de su concepción general a la teoría específica. La relación entre producción y circulación, entre capital constante y capital variable, o entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto, no tiene conexión necesaria con las tesis sobre la relación entre el modo de producción de la humanidad y las ideas al respecto. Por otro lado, cabe preguntarse si esta última tiene alguna *importancia heurística* –es decir, si guiaban a Marx de alguna manera en su labor en *El Capital.*

La respuesta es «no» en lo que se refiere al desarrollo más específico de conceptos por Marx después de los *Grundrisse.* Se puede hablar de cierto cambio de acento de la esfera de la producción a la esfera de la circulación, naturalmente sin que la primera pierda su importancia como punto de partida para el análisis económico. Pero el dinero tiene un papel más prominente y dinámico en el proceso total del capital. En los *Grundrisse* Marx todavía podía tratar el valor y el dinero separadamente, pero en el manuscrito que redactó unos años más tarde, el que vendría a ser llamado *Theorien über den Mehrwert* [Teorías del plusvalor], eso ya no parecía posible. El valor sólo puede ser expresado en dinero; el dinero es la apariencia del valor, su forma [91] .

Los pensamientos de Marx sobre la relación entre la existencia y las ideas no desempeñaron ningún papel en ese cambio. Pero, como muestra la larga nota que acabamos de examinar, siguen siendo importantes para él. Hay muchísimos ejemplos del uso, por parte de Marx, de alusiones y metáforas religiosas; no son sólo adornos, sino que sirven para enfatizar cómo el modo de producción capitalista promueve cierto tipo de ideas. Aún más explícito es el análisis de cómo surgen las ideas de libertad, igualdad y propiedad de la relación entre el capitalista y el trabajador libre. La concepción general de la historia es importante a este respecto.

La siguiente pregunta es, inevitablemente, en qué medida es decisivo ese análisis para la comprensión de Marx, y la respuesta puede ser doble: para la teoría específica de *El Capital* no desempeña ningún papel, pero es importante para la evaluación, por parte de Marx, de la totalidad de la época y la sociedad en que vivió, y especialmente para su análisis político.

Hay un tema candente que aún resta por relacionar con el desarrollo del capitalismo. Como hemos visto, ciertos intérpretes como Wolfgang Fritz Haug afirman que Marx también capta el desarrollo del capitalismo, es decir, sus diversas etapas, como resultado de su teoría. Muchos otros que forman parte de las tradiciones marxistas perciben una fase particular y contemporánea que denominan *Spätkapitalismus, late capitalism* y «capitalismo tardío (o avanzado)», un término que tiene más de cien años y al que se le dio el significado de «la última etapa del capitalismo» (antes de su ruina) en algún momento de la década de 1930. A partir de la década de 1950, en cambio, se convirtió en la designación del desarrollo acaecido en la posguerra mundial, con un Estado del bienestar fuerte. La expresión fue utilizada con este sentido por el trotskista Ernest Mandel y por los representantes de la Teoría Crítica; por ejemplo, por Habermas. Después de que la marea cambiara hacia 1980 y el capitalismo clásico ganara terreno rápidamente, el término volvió a ser menos común, y muchos de los que querían dar al periodo que comenzó a partir de entonces un nombre particular, como Haug, prefirieron hablar de «capitalismo de alta tecnología *(high-tech)* » o algo parecido.

Un término aún más popular para la nueva época es el de posmodernidad. La palabra es, cuanto menos, ambigua, ya que puede oponerse tanto al modernismo estético (Baudelaire, Picasso, Schönberg, etc.) como a la modernidad en el sentido del enorme proceso de transformación que ha sufrido el mundo en los últimos siglos en que el capitalismo –junto con la expansión del comercio, la industrialización, la urbanización y muchas otras cosas– constituye su mismísimo eje. Es principalmente en el último sentido en el que la palabra tiene relación directa con el debate que tiene que ver con la herencia de Marx, desempeñando un papel clave el historiador literario estadounidense Fredric Jameson, quien, en el título de su libro de 1992 *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* [El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado], intentó resucitar directamente el término «capitalismo tardío». No ve ninguna ruptura en el desarrollo del propio capitalismo, pero coloca lo nuevo en la esfera de la cultura. Pero por influyente que haya sido el libro de Jameson, no ha significado que la idea del capitalismo tardío como un desarrollo ininterrumpido –al menos desde la Segunda Guerra Mundial– haya cobrado vida. Hoy día, en las primeras décadas del siglo XXI, la designación de la época como «posmoderna» también se halla obviamente en declive [92] .

Es naturalmente incontrovertible afirmar que la sociedad ha sufrido un tremendo cambio desde que Marx escribió *El Capital.* El debate se refiere más bien a si los supuestos teóricos fundamentales de Marx deberían cambiarse de una manera radical para poder arrojar luz sobre una fase posterior de su desarrollo. ¿La electrónica y la biotecnología implican que la teoría del capital debería ser reconstruida de alguna manera?

En cierto sentido, la respuesta debería ser negativa: en las últimas décadas sólo hemos presenciado otro gran paso en el desarrollo de las fuerzas productivas. El dinero se ha vuelto aún más abstracto gracias a las computadoras, pero su papel es en principio el mismo. El propio Marx discernía en el capitalismo una etapa manufacturera, cuyos inicios se remontarían a mediados del siglo XVI. Los artesanos pronto perdieron sus antiguas especialidades, además de sus propias herramientas. Así se desarrolló el sistema cuyos elementos esenciales no fueron alterados por la mecanización de la industria.

Las nuevas etapas en el desarrollo del capitalismo que Marx no pudo conocer no han cambiado las relaciones exactas que representan las piezas fundamentales de su teoría del capital. Otra cosa es si se ve *El Capital,* siguiendo a Heinrich, como un proyecto inconcluso que ahora es importante poner al día para adecuarlo a nuestra propia época. Pero Heinrich no nos da información detallada sobre lo que esto significaría.

Volviendo a *La ideología alemana,* Marx y Engels señalaron que las pautas generales que habían ofrecido sobre cómo debía estudiarse la sociedad no podían usarse como un calendario con el que ordenar la historia. Lo que realmente está ocurriendo surge de un enjambre de detalles. Sólo cuando ese enjambre haya sido superado podrá comenzar la verdadera descripción de la historia. Surge un patrón y, cuanto más se concreta, más completa se vuelve la imagen.

Es esa concreción, naturalmente, lo que Marx buscaba en su proyecto sobre *El Capital.* Lo que dijo sobre el lugar de la religión, el origen de los ideales liberales y muchas cosas más tiene un lugar en esta concreción, aunque esos fenómenos no hayan sido definidos; tampoco pueden definirse con tanta precisión como el concepto de fuerzas productivas o la relación entre trabajo abstracto y valor.

Humanidad y clases

El trabajo es principalmente una relación entre la humanidad y la naturaleza, decía Marx. Para describir cuán íntima es la relación, usó un término extraído de la fisiología y la química orgánica de la época: mediante el trabajo, la humanidad «dispone, regula y controla» su *metabolismo (Stoffwechsel)* con la naturaleza [93] . Esta metáfora podría posiblemente verse como una ejemplo de cómo Marx puede a veces naturalizar la realidad de la humanidad, es decir, expresarse como si el límite entre la humanidad y (el resto de) la naturaleza se hubiera borrado [94] . En la traducción francesa, Marx insertó una nota: no sobre la palabra «metabolismo» –que desapareció sin más del texto en francés–, sino sobre «proceso» en la expresión «proceso de trabajo» *(procès de travail),* con la que se refería, dijo, a «un desarrollo considerado en la totalidad de sus condiciones reales», señalando que su significado, distinto del consagrado en el ámbito judicial (proceso como «litigio» o «juicio»), se había extendido en francés a los campos de la física, la química y hasta la metafísica. Con el uso se volvería completamente natural, aseguraba al lector [95] .

Marx quería decir literalmente que, en relación con la naturaleza, la humanidad es una fuerza natural entre otras. Con sus «brazos y piernas, cabeza y manos», el ser humano moldea la naturaleza de acuerdo a sus necesidades y con ello se cambia también a sí mismo. Nos recuerda así el estricto límite que establecía Marx entre el trabajo como fuerza de la naturaleza (el ámbito de los valores de uso, del trabajo concreto) y el trabajo como fenómeno social (la esfera de los valores de cambio, del trabajo abstracto).

Inmediatamente después estaba listo para demostrar la diferencia crucial entre las formas de trabajo sobre la naturaleza de los seres humanos y de los animales. Su ejemplo es famoso. Una abeja, dijo, puede construir las celdas de su colmena con la forma más perfecta, a la que un arquitecto nunca podría ni siquiera acercarse; pero hasta el arquitecto más lamentable se diferencia de la abeja más inteligente en que construye una casa en su pensamiento antes de construirla en piedra. El trabajo de construcción es una actividad consciente en la que cada etapa se anticipa en el pensamiento.

François Mitterrand publicó en 1978 –pocos años antes de ser elegido presidente de Francia– un libro titulado *L'abeille et l'architecte* [La abeja y el arquitecto] [96] . En aquel momento era todavía importante para un socialista demostrar que conocía los textos de Marx, y Mitterrand no sólo tuvo éxito en eso sino que también extrajo de la parábola una elegante pieza retórica sobre su propio programa político. (Para cuando se convirtió en presidente ya se había despojado de esa envoltura, convertido, más que en un arquitecto social, en un contratista de monumentos de Estado.)

Las semejanzas entre la abeja y el arquitecto dicen algo esencial de la imagen que Marx se hacía de la humanidad. La conciencia puede estar siempre marcada por la sociedad en la que vive una persona; es proponiéndose constantemente metas y planes como se diferencia de otros seres vivos. En su trabajo es una fuerza de la naturaleza, pero que, a diferencia de todas las demás fuerzas de la naturaleza, sabe a qué apunta.

Sin embargo, se presenta una pregunta: ¿veía Marx el trabajo sólo como una transacción entre la humanidad y la naturaleza? ¿Cómo veía las actividades de abogados, doctores, investigadores o maestros? Por supuesto, entendía tales ocupaciones como trabajos. En sus cartas, a menudo describía la fatiga por su trabajo o las molestias por las enfermedades y otras preocupaciones que ponían cortapisas a su labor. Veamos dos ejemplos entre los muchos posibles: «Trabajo como un loco toda la noche», le decía en una carta a Engels en 1857 [97] . Más de ocho años después le decía nuevamente que un nuevo brote de forúnculos suponía una «interrupción en mi trabajo» [98] .

Marx vivió en una época en que a la palabra «trabajo» se le había dado un significado ampliado, desde el puro trabajo físico hasta abarcar también actividades intelectuales y artísticas. Hegel fue uno de los que adoptó con entusiasmo este significado; como recordaremos, Marx afirmó de nuevo en los *Manuscritos* que el comentario de Hegel sobre el trabajo era de lo más digno de elogio en su filosofía (véase *supra,* «Y por último, Hegel…», cap. 5).

Pero en la teoría que Marx desarrolló en *El Capital,* lo que está en discusión es sólo el trabajo que tiene que ver directamente con la producción material, aunque también insistió en la importancia de la ciencia y la tecnología para el desarrollo de las fuerzas productivas. En ese contexto tal ocupación no aparece en sí misma como trabajo, sino sólo como una actividad que hace que la fuerza de trabajo sea más barata.

Resulta que es en ese contexto en el que Marx aborda la cuestión de qué es la investigación. Esto se hace más claro en un comentario en *Teorías del plusvalor,* en el que habla sobre el filósofo inglés del siglo XVII Thomas Hobbes, y Marx comenta que para este «es la *ciencia,* y no el *trabajo performativo,* la madre de las artes». La palabra «artes» tiene aquí su significado clásico de artesanía, pero Marx se refería indudablemente al trabajo físico en general [99] .

Es tentador concluir de la afirmación de Marx que la investigación es, a su juicio, un *trabajo no performativo,* al tratarse de una actividad que es similar al trabajo pero que no da como resultado ningún producto que se ofrezca en el mercado. Esta línea de pensamiento es la más fácil de seguir en el campo de la tecnología. Quien investiga cómo mejorar o renovar la tecnología utilizada, por ejemplo, en la industria, recrea los procesos de trabajo no para producir mercancías, sino para concluir cómo puede mejorarse la propia producción. La investigación en ciencias naturales que esté menos orientada a la producción también puede ser importante para futuros avances tecnológicos, y hasta un estudiante de medicina que se imponga la meta de mejorar la salud de la gente contribuye al desarrollo de las fuerzas productivas. Si se analiza cuidadosamente, toda actividad científica puede tener ese efecto.

Pero, decía Marx, en lo que se refiere a la reorganización científica, como en todo trabajo no manual *(geistige Arbeit),* los costes de reproducción no son en absoluto tan altos como los de su producción. Presenta como ejemplo la fórmula del binomio de Newton. Costó mucho esfuerzo elaborarla, pero hoy día un estudiante puede aprenderla en la escuela en una hora, decía Marx.

Lo interesante, por supuesto, es que Marx hablaba en general del *«geistige Arbeit»,* que también puede incluir la actividad artística. En su análisis del trabajo en *El Capital,* Marx sólo se interesa por el que se aplica en la producción material. Al menos en la industria inglesa –la única que realmente investigó–, los ingenieros formados académicamente todavía no tenían ningún papel. Fue en la cultura germánica, incluyendo Suiza, donde primero apareció ese tipo de ingeniero [100] . ¿Qué habría dicho Marx sobre su importancia para la cultura material? ¿También realizaba trabajo productivo en el sentido de *El Capital* ? ¿Vendía su fuerza de trabajo, como los obreros?

Son preguntas que Marx no afrontó, y nosotros sólo podemos especular acerca de sus posibles respuestas. Como acabamos de ver, cuando intentó aclarar en qué se diferencia la actividad humana de la de los animales, mencionó al arquitecto (*der Baumeister,* que también se puede traducir como «maestro de obras»; la frontera era fluida en tiempos de Marx). Muy probablemente tenía en mente el trabajo humano en términos generales, y no el trabajo del que hablaría más tarde en el capítulo sobre el tiempo de trabajo, es decir, el que el capitalista compra a cambio de cierta compensación.

Marx no hablaba sólo de la humanidad en términos generales. Ya hemos encontrado varias veces su concepto de la máscara de personaje. En la actualidad se entendería como un concepto de psicología social; describe cómo el desempeño de determinado papel en la sociedad deja su marca en la persona. Se convierte en un representante vivo de ciertas relaciones económicas, y nada más. El capitalista obtiene un «alma de capital». Lo que sea en su vida privada, o más precisamente cuando no está comprando fuerza de trabajo o vendiendo mercancías, no tiene importancia. Marx dramatiza el texto; se pone en lugar del trabajador y le dice al capitalista: «Bien puedes ser un ciudadano modelo, miembro tal vez de la Sociedad para la Prevención de la Crueldad contra los Animales, y exudar olor de santidad; pero a la *cosa* que ante mí representas no le late corazón alguno en el pecho» [101] .

Lo que Marx dijo ahí es un poderoso argumento contra todos los que afirman que los capitalistas son personas particularmente codiciosas. Las cualidades personales de los capitalistas no tienen importancia, lo tiene cómo actúan en tanto que capitalistas. Pueden ser codiciosos o generosos, pero no sobrevivirán como capitalistas si no minimizan sus costes y maximizan sus ganancias.

Marx no dijo nada más detallado acerca de la marca que el rol de los capitalistas imprime en el trabajador, pero lo sabemos por mucho de lo que escribió en otros textos, desde los *Manuscritos* hasta sus declaraciones posteriores sobre cuestiones políticas. Los trabajadores difieren entre sí, pero se asemejan en que deben renunciar a su libertad formal y vender su fuerza de trabajo por el precio más alto posible. Su posición subordinada deja su marca tan pronto como se ven obligados a asumir el papel de trabajadores.

En el *Manifiesto Comunista,* Marx (y Engels) sostuvieron la perspectiva del desarrollo hacia una sociedad de dos clases en la que sólo habría trabajadores y capitalistas, y más allá de eso sólo quedarían pequeños restos de otros grupos ocupacionales. En *El Capital* proporciona Marx otra imagen más rica del tiempo en que vivió y del futuro en perspectiva, en el que es central el concepto de *ejército de reserva* [102] . Con el desarrollo de las fuerzas productivas, menos trabajadores pueden realizar cada vez más trabajo, mientras que otros son enviados al desempleo o forzados a otras ocupaciones. En la mayoría de los casos se trata de actividades improductivas como criadas, sirvientes o lacayos de la aristocracia y la clase media. Marx reproduce cifras del censo de 1861 realizado en Gran Bretaña. De un poco más de 20 millones de habitantes, poco más de un millón eran trabajadores agrícolas, y aproximadamente 642.000 trabajaban en la industria del algodón y la lana frente a 565.000 en las minas. La industria metalúrgica empleaba a cerca de 400.000, mientras que «la clase sirviente» que trabajaba en los hogares de familias acomodadas abarcaba no menos de 1.208.648 personas. Está claro que Marx estaba argumentando que muchos de ellos habían sido expulsados de una industria que ya no los necesitaba.

También señaló que los desarrollos tecnológicos creaban categorías laborales totalmente nuevas; había gran número de personas empleadas en la telegrafía, fotografía, ferrocarriles y distribución de gas, y también otros grupos; además de los niños y las amas de casa, había que contabilizar lo que Marx llamaba «clases "ideológicas"», es decir, los encargados de defender y proteger ciertas ideas sobre la gente, la sociedad y el mundo: gobernantes, sacerdotes, juristas y miembros de las fuerzas armadas.

Lo que sorprendía a Marx era el elevado número de «esclavos domésticos». Eran más que los obreros industriales, y suspiraba: «¡Qué espléndido resultado de la explotación capitalista de la maquinaria!» [103] . Pero no especificó las máscaras de personaje que esa gente portaba en su trabajo. No hay razón para suponer que en este punto se apartara de lo que decía sobre los capitalistas. En su trabajo, la personalidad de un ser humano lleva la marca de los requisitos que le exige su actividad (debemos recordar que la palabra «persona» significaba originalmente «máscara»).

Las pocas páginas sobre los diversos grupos de población en Gran Bretaña indican que el concepto de clase de Marx era ahora significativamente más complejo que en la época del *Manifiesto.* Ya hemos observado que nunca

entró a fondo en el tema de las clases, ni siquiera en el tercer volumen de *El Capital* (el que quedó como manuscrito del periodo de trabajo de 1864-1865 y que más tarde Engels trató de completar). Escribió apenas una página, pero inmediatamente dejó de lado el proyecto. Puede que hubiera, naturalmente, razones externas para esa interrupción, pero probablemente hubo también razones objetivas para que el texto no fuera más largo. Cuando lo escribió, Marx –según parece– ya estaba familiarizado con las estadísticas sobre la población británica de 1861. En el texto, no obstante, comenzó por reproducir la tesis que había encontrado en Ricardo de que en el capitalismo había tres clases principales: trabajadores libres, capitalistas y terratenientes. Pero ni siquiera en Inglaterra, la más moderna de las sociedades capitalistas de la época, aparecían esas clases en forma pura: había varias zonas grises entre ellas. Aun así, mantuvo desafiante que eso no afectaba al núcleo de la tesis; había una tendencia obvia a convertir en asalariado cada vez más trabajo y, en capital, cada vez más medios de producción. Por otra parte, la propiedad de la tierra se apartaba cada vez más del capital y del trabajo.

Pero a continuación se preguntaba: ¿qué es lo que constituye una clase? Vemos que los miembros de una clase tienen como fuente definida de ingresos salarios, ganancias o rentas. Esto, sin embargo, no es suficiente. En ese caso, los médicos y los funcionarios públicos, por ejemplo, también constituirían clases. Además, los trabajadores, los capitalistas y los terratenientes también podrían dividirse en diferentes grupos de interés a partir de la división del trabajo.

Después de acumular una serie de dificultades, lo dejó. Cabe suponer, sin animosidad, que no estaba seguro de cómo proseguir la tarea. Después de 902 páginas, dejó a un lado el enorme manuscrito y nunca lo retomó en serio [104] .

El concepto de clase no recibe en el proyecto de *El Capital* el espacio que razonablemente le correspondería, aunque Marx sí le dedicó la debida atención en sus actividades políticas, como veremos.

Marx no atribuyó en *El Capital* ningún papel destacado a los temas de la escolarización y la educación. En el capítulo sobre el desarrollo de la maquinaria ofreció ejemplos impresionantes de las consecuencias que el trabajo en las industrias, las minas y la agricultura acarreaba a la salud de los trabajadores, haciendo imposible incluso la educación más elemental.

Señaló con cierto grado de satisfacción que la legislación sobre las fábricas incluía al menos ciertas medidas, aunque modestas, en lo que respecta a la higiene, la seguridad y la adquisición de conocimientos. A los niños que trabajaban en ellas se les permitiría adquirir ciertas nociones y habilidades fundamentales en el propio lugar de trabajo [105] .

Puede parecer sorprendente que Marx, en principio, no tuviera nada en contra de un sistema que autorizaba la combinación de escolarización y trabajo para los niños a partir de cierta edad. Citó aprobadoramente una declaración al respecto de Nassau W. Senior, de quien en cambio se burlaba con desprecio como un economista vulgar. Los niños de las clases medias y altas pasaban una cantidad de tiempo irrazonable en sus pupitres, decía Senior; gran parte de su tiempo, salud y energía se desperdiciaba. ¡Mejor sería una división más pareja entre trabajo y educación! Marx llama la atención en particular sobre Robert Owen, fundador de New Lanark en las afueras de Glasgow y –según el vocabulario del *Manifiesto* – socialista utópico. Según Marx, Owen había observado que el sistema fabril había establecido «el germen de la educación del futuro, una educación que, en el caso de todos los niños por encima de cierta edad, combinará el trabajo productivo con la instrucción y la gimnasia, no sólo como uno de los métodos para aumentar la eficiencia de la producción, sino como único método para producir seres humanos plenamente desarrollados».

Unas páginas más adelante, Marx hablaba de un futuro –sin precisar si cercano o lejano– en el que la clase obrera habría tomado el poder, y suponía que la formación teórica y la práctica vocacional caracterizarían a las escuelas. Se manifestó así partidario de la idea politécnica que tenía un lugar destacado entre los radicales de diversos tipos, desde los liberales a los comunistas, al menos desde la Revolución francesa. También compartía la opinión, que prevaleció durante gran parte del siglo XX, de que la escuela era una institución que, a largo plazo, podría transformar la sociedad y reducir o eliminar las diferencias de clase [106] .

No dijo nada sobre su propia educación teórica, muy completa. Desde luego, opinaba que partes sustanciales de ella también podrían incorporarse a la escolarización del futuro; pero no sabemos con más detalle cómo se imaginaba el asunto.

La obra maestra desconocida

En febrero de 1867 estaba claro que Marx iba a concluir, por fin, su trabajo en el primer volumen de *El Capital,* y tenía esperanzas de que el segundo le seguiría pronto. El 25 de febrero escribió una carta a Engels, en la que le decía que no podía extenderse; el casero estaba de visita, y Marx tenía que aparentar ante él el papel del arruinado hombre de negocios Mercadet en la comedia *Le faiseur* [El especulador] de Balzac, que siempre estaba tratando de convencer a sus acreedores de que pagaría sus deudas tan pronto como apareciera su antiguo socio, el misterioso Monsieur Godeau.

A propósito de Balzac –proseguía Marx–, Engels debía leer dos de sus historias: *Le Chef-d'oeuvre inconnu* y *Melmoth réconcilié.* Eran dos obras maestras, «llenas de la más encantadora ironía *(voller köstlicher Ironien)* » [107] .

No sabemos si Engels aceptó la sugerencia. No era amante de Balzac, y tampoco, en general, un gran lector de literatura como su amigo. Muchos de los que más tarde escribieron sobre Marx, no obstante, tomaron nota de esas breves líneas, y no abandonaremos esa tradición aquí. Por lo general, se presta atención exclusivamente a *Le Chef-d'oeuvre inconnu* [La obra maestra desconocida], mientras que la otra historia, *Melmoth réconcilié,* se deja de lado. Pero esta también merece un momento de reflexión, aunque su contenido no se preste a interpretaciones tan emocionantes como «La obra maestra desconocida».

Melmoth réconcilié se puede ver como una parodia de aquel tipo de historia fantástica que fue popular durante el periodo romántico. Trata sobre una época materialista, el periodo posterior a 1815, cuando el «principio del honor» fue reemplazado por el «principio del dinero». El personaje principal se llama Castanier, y ha seguido esa evolución en su vida. Pero se gastó todo su dinero en una prostituta y acabó en bancarrota. Un extraño inglés acude en su rescate: Melmoth, que es el propio Diablo («el portador de la luz», es decir, Lucifer). Castanier le vende su alma, pero pronto descubre que la capacidad ilimitada de enriquecerse que así ha adquirido lo impulsa a la «horrible melancolía del todopoderoso» que sólo Dios y el Diablo pueden soportar. Lleno de pesimismo se dirige a la Bolsa, el lugar sagrado de los hombres con dinero, y allí logra vender su maldición a otro hombre cargado de deudas, que pronto experimenta la misma melancolía y

pasa a otro el bastón diabólico. Finalmente, termina en manos de un escribano de notaría.

La fascinación de Marx por esta historia es fácil de entender. Balzac había pintado un retrato del capitalismo. Los capitalistas viven sus vidas en la bolsa de valores en un pacto con el Diablo, equipados con máscaras de personaje petrificadas.

Las asociaciones entre el *Fausto* de Goethe, otra de las piezas literarias favoritas de Marx, y la historia de Balzac son razonables. Fausto también vende su alma al Diablo, y también se convierte en un explotador duro al final del segundo acto. Pero no intenta pasar a otros su maldición; muere con ella. Si se salva de los tormentos del infierno en el momento de su muerte es simplemente por su constante esfuerzo.

«La obra maestra desconocida» tiene una resonancia completamente distinta para Marx. En su centro se encuentra un personaje puramente inventado, el gran pintor Frenhofer, en torno al cual congregó Balzac algunas personas conocidas de la historia del arte, entre ellas Nicolas Poussin, que aparece como un joven ansioso por aprender los secretos de la profesión. Frenhofer es el gran maestro, despiadado en sus críticas a los demás pero sobre todo a su propia obra. Desde hace diez años viene trabajando en su gran obra maestra sin dejar que nadie más la vea y sin lograr completarla, lo que por fin conseguirá cuando se le permite usar a la hermosa prometida de Poussin, desnuda, como modelo. Es un gran sacrificio tanto para ella como para Poussin, sacrificio que empaña su amor y los lleva a ponerle fin.

Pero la pintura está terminada, y Frenhofer puede mostrar con orgullo el resultado a sus amigos, que quedan conmocionados cuando sólo ven un revoltijo de colores, en el que sólo se puede discernir claramente un pie. Frente a su reacción, Frenhofer se hunde, y esa misma noche muere.

Su objetivo había sido presentar el movimiento en una imagen. Ni siquiera las mejores obras de arte habían podido hacerlo, pero él quería ser el primero en tener éxito. Sus amigos y admiradores creían que había fracasado [108] .

Muchos comentaristas han señalado que Balzac, con su imaginación, se anticipó al arte moderno, para el que el movimiento en una imagen bidimensional había sido un objetivo importante. Basta pensar en la obra *Nu descendant un escalier* de Marcel Duchamp (1912), o en obras de

Umberto Boccioni, en la que se capta el rápido ritmo de la modernidad de una forma que reprodujeron más tarde los autores de dibujos animados.

El entusiasmo de Marx por la historia tenía que ver con su propio intento de presentar en *El Capital* una teoría que captara la dinámica del desarrollo capitalista. Es una ambición que lo distingue de la mayoría de los economistas, que por el contrario trabajaban en diversos tipos de teorías del equilibrio. Pero ahora, tras los primeros resultados de sus muchos años de trabajo, le asaltaba la duda. ¿Y si, al igual que Frenhofer, sólo hubiera logrado una confusión de colores? ¿Apartarían también consternados la mirada sus críticos más cercanos?

Según su yerno Paul Lafargue, Marx solía compararse con Frenhofer. La alusión en las breves líneas que escribió a Engels no era una ráfaga momentánea. En la bibliografía sobre Marx a menudo se ha señalado su fascinación por «La obra maestra desconocida», insinuando que veía en Frenhofer una imagen de su propio esfuerzo por crear una teoría que captara la dinámica del desarrollo del capitalismo. Hay algo conmovedor en la inquietud que expresó en y a través de la comparación. Sabía que estaba creando una obra maestra. ¿Pero se daría cuenta de esto el mundo y lo admitiría? [109] .

Hay una diferencia importante entre las obras de Frenhofer y de Marx. Frenhofer había acabado su obra antes de morir, y Marx no. No estaba satisfecho ni con el primer volumen, el único que dio a la imprenta en 1867, pero estaba constantemente en disposición de hacer revisiones; estaba planeando la última durante sus últimos años.

¿Qué hay que decir, entonces, sobre su obra maestra inacabada?

Su ansiedad es comprensible. Engels y otros amigos le habían hecho saber que sus textos anteriores sobre valor y dinero eran difíciles de entender, casi incomprensibles. *El Capital* no es más fácil, y además es mucho más voluminoso.

Pero también albergaba otra preocupación más profunda. ¿Había logrado realmente captar el movimiento, la violenta fuerza en la sociedad capitalista? ¿Había demostrado de manera convincente que la interacción entre el capital y el trabajo lleva inexorablemente a una mayor eficiencia y una mayor producción y crisis? ¿Estaba claro que la libertad formal del trabajador para vender su fuerza de trabajo tiene su propia compulsión interna? ¿Eran convincentes sus tesis sobre el fetichismo de la mercancía y

las máscaras de personaje? ¿Había logrado aclarar cómo las ideas burguesas sobre libertad, igualdad y justicia surgían de la propia dinámica del mercado laboral?

En las primeras y formidables páginas del *Manifiesto* había logrado describir cómo el capitalismo destruyó y renovó todo. Pero allí era sólo una cuestión de descripción. Con *El Capital* pretendía exponer de manera científicamente convincente cómo llegó a instaurarse ese proceso de destrucción y renovación, y que tenía que ser impulsado constantemente hasta el día –¿cuándo?– en que el producto más importante del capitalismo, los trabajadores, se hartaran de su falta de libertad y se liberaran del yugo.

Expresó su preocupación comparándose con Frenhofer, el viejo maestro que año tras año luchaba con su obra maestra, pero que vivió para ver que ni siquiera sus mayores admiradores apreciaban en el cuadro otra cosa que un revoltijo de colores. Mucho de lo que el personaje de Balzac dice sobre la forma y el movimiento bien podría haberlo suscrito Marx. Pero probablemente lo que más le impresionó fueron estas palabras del viejo maestro: «Después de todo, demasiado conocimiento, como una ignorancia demasiado grande, da lugar a una negación. ¡No tengo fe en mi trabajo!». Dicho de otro modo: una sobreabundancia de conocimiento puede, como la ausencia de toda percepción, poner obstáculos en el camino de una presentación convincente.

Marx, constantemente inmerso en nuevos libros que complicaban la imagen de la sociedad en que vivía, tuvo dificultades no sólo para completar su presentación, sino también para conseguir que los resultados decisivos de sus investigaciones no quedaran enterrados bajo la inmensa abundancia de los frutos de su lectura.

Frenhofer murió, apenado, después de constatar su fracaso; pero la posteridad pudo ver que, de hecho, había anticipado el arte de una época posterior. *El Capital* de Marx no tuvo muchos lectores en su tiempo. La mayoría ni siquiera tuvieron noticia de la obra. Otros la encontraron demasiado difícil de entender. Una cosa es cierta: hoy hay mucha más gente que no sólo está leyendo sus grandes obras sino que también parece entender las características esenciales de su contenido, así como su grandeza.

[1] Marx comenta su intento de convertirse en empleado de los ferrocarriles en una carta a Ludwig Kugelmann, 28 de diciembre de 1862, MEGA III/12, p. 297; MEW 30, p. 640; CW 41, p. 436.

[2] La carta sobre la muerte de Mary Burns y las reacciones de Engels, 7, 8, 13, 24 y 26 de enero de 1863, MEGA III/12, pp. 307-316; MEW 30, pp. 309-318; CW 41, pp. 441-448.

[3] El testamento de Wolff es comentado en varias cartas entre Marx y Engels, por ejemplo de Engels a Marx, 3 de junio de 1864, y de Marx a Engels, 7 de junio de 1864, MEGA III/12, pp. 377 y s. y 381; MEW 30, pp. 405-409; CW 41, pp. 535-538. Marx lamentó verdaderamentre la muerte de su amigo. Escribió sobre el funeral en una carta a Jenny del 13 de mayo de 1864 (MEGA III/12, pp. 528 y s.; MEW 30, pp. 659 y s.; CW 41, pp. 525 y s.), indicando entre otras cosas que él mismo habló ante la tumba y que estaba tan conmovido que la voz le falló varias veces. Wolff, durante su estancia en Inglaterra, había trabajado como profesor privado en Mánchester.

[4] Los forúnculos de Marx fueron un tema recurrente en su correspondencia desde el otoño de 1863. J. Sperber, *Karl Marx,* cit., pp. 350-351.

[5] Sobre el desarrollo de la crítica económica de Marx desde 1850, véanse Marcello Musto, «Marx und die Kritik der politischen ökonomie: von den frühen Studien bis zu den “Grundrissen”», en Werner Bonefeld y M. Heinrich (eds.), *Kapital und Kritik* (Hamburgo, VSA Verlag, 2011), pp. 130-154, y Michael Heinrich, «Entstehungs- und Auflösungsgeschichte des Marxschen “Kapital”», *ibid.,* esp. pp. 159-160.

[6] Sobre «los asuntos económicos» y «Todo este asunto», respectivamente (en ambos casos, Marx utiliza expresiones mucho más groseras, «in 5 Wochen mit der ganzen ökonomischen Scheisse fertig bin», *Scheiss* = «Mierda»; «Ich teile Dir diesen ganzen Dreck erst jetzt mit», *Dreck* = «Basura»), Marx a Engels, 2 de abril de 1851, MEGA III/4, p. 85; MEW 27, p. 228; CW 38, p. 325, y 14 de agosto de 1867, todavía no publicado en MEGA, MEW 31, p. 321; y CW 42, p. 400.

[7] Marx a Kugelmann, 28 de diciembre de 1862, MEGA III/12, pp. 296 y ss.; MEW 30, pp. 639 y ss.; CW 41, pp. 435 y ss.

[8] Los manuscritos entre 1861 y 1863 comprenden seis partes *(Teile)* de MEGA, más concretamente, MEGA II/3-6, que corresponden a los volúmenes 30-34 de las CW.

[9] *Value, Price, and Profit* se reproduce en MEGA II/4.1, pp. 385-432, y en CW 20, pp. 101-149. La conferencia se impartió en dos sesiones, los días 20 y 27 de junio de 1865 [en cast.: *Salario, precio y ganancia,* en Marx/Engels, *Obras escogidas* (2 vols., Madrid, Akal, 2016), vol. 1, pp. 410-465]. Su trabajo como «artistisches Ganzes», carta a Engels, 31 de julio de 1865, MEGA III/13, p. 510; MEW 31, p. 132; CW 42, p. 173.

[10] La carta a Engels comunicándole su nueva enfermedad y la ampliación del «Abschnitt über den *“Arbeitstag”* », del 10 de febrero de 1866, en MEW 31, pp. 174-175; CW 42, p. 223-224.

[11] Marx comunica a Engels el 7 de julio de 1866 su esperanza de acabar en agosto, MEW 31, pp. 232-234; CW 42, p. 289. La esperanza de haber acabado en una semana, el 10 de noviembre de 1866, MEW 31, p. 263; CW 42, p. 332.

[12] Sobre su estancia con los Kugelmann, véanse las cartas a Engels del 24 de abril y el 7 de mayo de 1867, MEW 31, pp. 289-291 y 296-299, respectivamente; CW 42, pp. 259-262 y 370-374, respectivamente.

[13] Pregunta de Marx a Engels en una carta fechada el 24 de agosto de 1867, MEW 31, p. 327; CW 42, pp. 407 y s.

[14] Carta de Engels a Marx, 27 de abril de 1867, MEW 31, pp. 292-295; CW 42, p. 362.

[15] La reseña de Engels para la *Elberfelder Zeitung* se reproduce en MEW 16, pp. 214 y s.; CW 40, pp. 214 y s. La reseña de Engels en la *Rheinische Zeitung,* MEW 16, pp. 210-213; CW 20, pp. 210-213. La cita, p. 213 en ambas.

[16] La reseña enviada a la *Fortnightly Review, ibid.,* pp. 288-309 y 238-259, respectivamente.

[17] La recensión de Dühring de *El Capital* se publicó originalmente en Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (Leipzig, Erich Koschny, 1867), pp. 182-186.

[18] Cartas de Marx a Engels, 8 de enero de 1868, y a Kugelmann el 11 de enero y el 6 de marzo de 1868, MEW 32, pp. 9, 533 y 538 respectivamente; CW 42, pp. 514, 522 y 543-544, respectivamente.

[19] Sobre la relación de Marx con el populismo ruso, véanse Maximilien Rubel, «Karl Marx et le socialisme populiste russe», *La revue socialiste* (1947) y Henry Eaton, «Marx and the Russians», *Journal of the History of Ideas* (41/1, 1980) y sobre todo Teodor Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian road: Marx and «The Peripheries of Capitalism»* (Londres, Melbourne y Henley, Routledge & Kegan Paul, 1983); en cast.: *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (Madrid, Editorial Revolución, 1990). Véase *infra,* «La vía rusa», cap. 13.

[20] El comentario de los censores rusos en Jacques Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde* (París, Fayard, 2005), pp. 362 y s.

[21] Carta de Marx a Danielson, 7 de octubre de 1868, MEW 32, p. 563; CW 43, pp. 123 y ss.

[22] La sección «Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals», que fue redactada entre diciembre de 1871 y enero de 1872, se puede encontrar en MEGA II/6, pp. 1-54. El volumen complementario relacionado con ella proporciona información adicional detallada. *Nachwort zur zweiten Auflage* , *ibid.,* p. 700; MEW 23, pp. 18-28; CW 35, p. 12.

[23] Marx sobre la traducción de Roy, en una carta a su yerno Paul Lafargue, 21 de marzo de 1872; al traductor a ruso Nikolái Frantsevich Danielson, 28 de mayo de 1872; a Friedrich Adolph Sorge, 21 de diciembre de 1872; a Maurice Lechâtre, 12 de mayo de 1873; MEW 33, pp. 437, 477, 552 y 626, respectivamente; CW 44, pp. 347, 385, 460 y 495, respectivamente. *Le Capital* (1875), nueva edición crítica en MEGA II/7. Engels no incluyó todas las correcciones de Marx, *ibid.,* 12*. Sobre la posición única de la versión francesa, véase M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert,* cit., p. 160 y s.

[24] Sobre la *nueva lectura de Marx,* véase Werner Bonefeld y Michael Heinrich (eds.), *Kapital und Kritik,* cit.

[25] Sobre el valor de uso, el valor de cambio y el valor, véase la segunda edición de *El Capital,* MEGA II/6, 69-113; CW 35, pp. 45-80. Sobre la distinción entre valor y valor de cambio, véanse la investigación editorial, p. 27*, y el texto de Marx «Ergänzungen und Veränderungen …», p. 7 y *passim.* El texto muy legible de Johan Fornäs, *Capitalism: A Companion to Marx's Economic Critique* (Londres y Nueva York, Routledge, 2013), asegura que la distinción entre valor de cambio y valor es «algo confusa», lo que probablemente se refiere al texto de la primera edición. Todos los equívocos quedan aclarados tras la explicación de Marx en la segunda edición.

[26] Adam Smith utiliza el término «fuerza productiva» al principio de *La riqueza de las naciones;* Adam Smith, *Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford, Clarendon Press, 1976), p. 13. La cita de *El Capital* es de la traducción al inglés, CW 35, p. 50; el original está en MEW II/6, p. 74. Se puede cuestionar si la traducción al inglés de *Produktivkraft* por «productiveness» es razonable; *Produktivkraft* es, no obstante, un término técnico específico en Marx, como antes en Smith.

[27] *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis,* cap. 1.4, MEW 23, pp. 85-98; MEGA II/6, pp. 102-113; CW 35, pp. 81-94; *El Capital,* (Madrid, Siglo XXI, 2017), vol. 1, cap. I.4, «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», pp. 121-135; la cita *«ein sinnlich übersinnliches Ding»* en p. 85, 102 y 81-82, respectivamente [en la versión castellana, en p. 122]. Los párrafos sobre el fetichismo de la mercancía se apartan estilísticamente de la sección precedente. Nadie lo ha descrito mejor que David Harvey. Marx escribía ahora «con un estilo totalmente diferente, bastante literario: evocador y metafórico, imaginativo, juguetón y emotivo, lleno de alusiones y referencias a la magia, los misterios y la necromancia». David Harvey, *A Companion to Marx's Capital* (Londres y Nueva York, Verso, 2010), p. 38; en cast.: *Guía de* El Capital *de Marx. Libro primero* (Madrid, Akal, 2014), p. 44.

[28] La fórmula *M – D – M,* MEGA II/6, p. 131; CW 35, p. 115. La ropa, las biblias y el whisky, *ibid.,* pp. 135 y 120, respectivamente.

[29] La definición de Marx de la máquina, *ibid.,* pp. 364-365 y 376-377, respectivamente.

[30] El fin inevitable del capitalismo, *ibid.,* pp. 683 y 751, respectivamente.

[31] En la edición MEGA, II/13, pp. 497-548 (Apparatus) se ofrece un informe detallado y competente de la gestación del volumen II; sobre la afirmación de 1864, véase «Interpretar el mundo y cambiarlo», cap. 12.

[32] Engels sobre el estado de Marx en el prólogo, MEGA II/13, pp. 5 y ss.; CW 36, pp. 7 y ss. La bibliografía sobre la edición por Engels de los manuscritos de Marx incluye Carl-Erich Vollgraf y Jürgen Jungnickel, *«Marx in Marx' Worten? Zu Engels Edition des Hauptmanuskripts zum dritten Buch des "Kapitals"», MEGA-Studien* 1994/2, pp. 3-55; Michael Heinrich, *Engels' Edition of the Third Volume of «Capital and Marx» Original Manuscript, Science and Society* 60:4 (1996-1997), pp. 452-466; Michael Krätke, «Das Marx-Engels-Problem: warum Engels das Marxsche Kapital nicht verfälscht hat», *Marx–Engels Jahrbuch* (2006), pp. 142-170; e Ingo Elbe, «Die Beharrlichkeit des "Engelsismus": Bemerkungen zum Marx-Engels-Problem», *Marx-Engels-Jahrbuch* (2007), pp. 92-105.

[33] «[D]ie konkreten Formen aufzufinden und darzustellen», MEGA II/4.2, p. 7; MEW 25, p. 33; CW 37, p. 27.

[34] «Für unsre gegenwärtige Untersuchung ist nicht nötig, näher auf diesen Punkt einzugehn», MEGA II/15, p. 166; MEW 25, p. 174; CW 37, p. 164.

[35] «[A]us dem Wesen der kapitalistischen Produktionsweise», *ibid.,* 211, 223 y 211, respectivamente. En la traducción al inglés en CW 37, «The nature of the capitalist mode of production», se sustituye el alemán original *Wesen,* esencia, por *nature.*

[36] «Im zinstragenden Kapital erreicht das Kapitalverhältnis seine äußerlichste und fetischartigste Form», *ibid.,* pp. 380, 404 y 388, respectivamente; en cast.: *El Capital* (Madrid, Siglo XXI, 2017), vol. 3, cap. XXIV, p. 451.

[37] *Die trinitarische Formel, ibid.,* pp. 789 y ss., 822 y ss. y 801-802, respectivamente. Engels resumió aquí el texto original de Marx; lo abrevió y simplificó en gran medida, en busca de una mayor armonía con el Volumen I.

[38] Eric Hobsbawm, *How to Change the World,* cit., pp. 179 y ss.

[39] Eugen Böhm-Bawerk, «Zum Abschluss des Marxschen Systems» (1896), en E. Böhm-Bawerk, *Gesammelte Schriften* (Viena, Holder-Pichler-Tempsky, 1924).

[40] Sobre la vida y obra de Hilferding, véase William Smaldone, *Rudolf Hilferding: The Tragedy of a German Social Democrat* (DeKalb, Northern Illinois University Press, 1998). Sobre las semejanzas entre la concentración de riqueza antes de 1914 y en la década de 2010, véase Thomas Piketty, *Le Capital au XXI e siècle* (París, Seuil, 2013), pp. 75 y ss. y *passim.*

[41] Rosa Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus* (1913), en *Gesammelte Werke* (Berlín Oriental, Institut für Marxismus-Leninismus, 1975), Band 5, pp. 5-411 [http://www.mlwerke.de/lu/lu05/lu05_005.htm]; en cast.: *La acumulación del capital* (México, Grijalbo, 1967).

[42] V. I. Lenin, *Империализм, как высшая стадия капитализма* (Petrogrado, Zhizn i Znanie [Vida y conocimiento], 1917); en cast. *El imperialismo, fase superior del capitalismo* , en *Obras Escogidas en tres tomos* (Moscú, Progreso, 1970), vol. 1, pp. 689-798, y en *Obras Completas,* vol. 27, «agosto de 1915-junio de 1916» (Moscú, Progreso, 1985), pp. 313-449; en la edición de Akal (Madrid, 1977), tomo XXIII, pp. 299-425. Rosa Luxemburg, *Världskriget och de europeiska revolutionerna: Politiska skrifter i urval 1914-1919* (Lund, Arkiv, 1985), p. 83 [en cast.: R. Luxemburg, «El problema de la dictadura», en *La revolución rusa* (Madrid, Akal, 2017), p. 58].

[43] Georg (o György) Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* (Darmstadt, Luchterhand, 1968); en cast.: *Historia y conciencia de clase* (Barcelona, Grijalbo, 1975).

[44] Existe abundante bibliografía sobre la Escuela de Fráncfort; Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung* (Múnich, Dt. Taschenbuch Verlag, 1997) [en cast.: *La Escuela de Fráncfort* (México, Fondo de Cultura Económica *et al.,* 2010)] y Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the*

Institute of Social Research (Berkeley, University of California Press, 1996) [en cast.: *La imaginación dialéctica* (Madrid, Taurus, 1988)] ofrecen buenas introducciones.

[45] Paul Baran y Paul Sweezy, *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order* (Nueva York, Monthly Review Press, 1966); en cast.: *El capital monopolista* (México, Siglo XXI, 1968).

[46] Louis Althusser, Étienne Balibar *et al., Lire Le capital* (París, Maspero, 1965); en cast.: *Para leer El Capital* (México, Siglo XXI, 1969; los textos de L. Althusser y É. Balibar) y *Lectura de El Capital* (Medellín, La Oveja Negra y Zeta, 1971; las contribuciones de Jacques Rancière, Pierre Macherey y Roger Establet).

[47] «El continente de la Historia», Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución* (México, Siglo XXI, [1968] 2005), pp. 15-17.

[48] Ejemplos de obras de la tendencia «lógica del capital» son Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (Fráncfort del Meno, Europäische Verlagsanstalt, 1970) y Hans-Jørgen Schanz, *Til rekonstruktionen af kritikken af den politiskeøkonomis omfangslogiske status* (Aarhus, Modtryk, 1973).

[49] Sobre el movimiento en general, Ingo Elbe, *Marx im Westen: die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965* (Berlín, Politische Ideen, 2010) y Werner Bonefeld y Michael Heinrich (eds.), *Kapital und Krikik,* cit.

[50] Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomierkritik* (Friburgo de Brisgovia, ça ira-Verlag, 1997). Su propia versión sobre cómo surgió *die neue Marx-Lektüre* y lo que la caracteriza se presenta ahí, en un texto introductorio más largo, *op. cit.,* pp. 9-40. Reichelt resume sus esfuerzos posteriores en Helmut Reichelt, *Neue Marx-Lektüre: zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik* (Fribrugo de Brisgovia, ça ira, 2013).

[51] *Prokla* fue fundada en 1970. Altvater abandonó los Verdes después de la guerra de Kosovo y se pasó a Die Linke (La Izquierda); falleció el 1 de mayo de 2018.

[52] La obra más importante de Michael Heinrich es la ya citada *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition* (Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot, 2011). Sobre la polémica con Backhaus/Reichelt, véase *op. cit.,* pp. 171-172. Sobre el nivel particular de la teoría en Marx, pp. 17-18 y *passim.* La exposición más accesible de Heinrich de la teoría monetaria se encuentra en M. Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital,* trad. al inglés de Alexander Locascio (Nueva York, Monthly Review Press, 2004), pp. 180 y ss.

[53] Hans-Georg Backhaus, «Materialen zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie», *Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie* 3 (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1975), p. 123.

[54] Peter Ruben, «Über Methodologie und Weltanschauung der Kapitallogik», *Sopo* 42 (1977), pp. 40-64.

[55] M. Heinrich, *An Introduction…,* cit, pp. 220-233 y en particular en los párrafos de resumen, pp. 250-251.

[56] Robert Kurz, *Geld ohne Wert: Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlín, Horlemann Verlag, 2012). Roswitha Scholz, *Differenzen der Krise – Krise der Differenzen: die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von «Rasse», Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung* (Berlín, Horlemann Verlag, 2005). Scholz y Kurz estaban casados.

[57] Véase Wolfgang Fritz Haug, *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Hamburgo, Argument, 1994). La obra ha alcanzado el volumen 8:1, pero queda mucho por hacer. Wolfgang Fritz Haug, *Hightech-Kapitalismus in der grossen Krisen* (Hamburgo, Argument, 2012).

[58] La última introducción de Haug a *El Capital* es Wolfgang Fritz Haug, *Neue Vorlesungen zur Einführung ins Kapital* (Hamburgo, Argument, 2005). La introducción de Heinrich, más corta, es de 2012. Hasta ahora se han publicado dos volúmenes de su guía de lectura, más extensa: Michael Heinrich, *Wie das Marxsche Kapital lessen?,* vol. I (Stuttgart, Schmetterling Verlag, 2008) y *Wie das*

Marxsche Kapital lessen?, vol. II (Stuttgart, Schmetterling Verlag, 2013). Johan Fornäs, *Capitalism: A Companion to Marx's Economic Critique* (London y Nueva York, Routledge, 2013). Fredric Jameson, *Representing «Capital»: A Reading of Volume One* (Londres, Verso, 2011); en cast.: *Representar* El Capital. *Una lectura del tomo I* (México, Fondo de Cultura Económica, 2014). David Harvey, *A Companion to Marx's Capital* (Londres, Verso, 2010) y David Harvey, *A Companion to Marx's Capital: Volume 2* (Londres, Verso, 2013); en cast.: *Guía de* El Capital *de Marx. Libro primero* y *Guía de* El Capital *de Marx. Libro segundo* (Madrid, Akal, 2014 y 2016, respectivamente). Las lecturas de Harvey se pueden encontrar también como videoconferencias en internet. Andrew Kliman, *Reclaiming Marx's «Capital»: A Refutation of the Myth of Inconsistency* (Lanham/MD, Rowman & Littlefield, 2007).

[59] Mark Moiseevitch Rozental, *Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx* (Berlín, Dietz Verlag, 1973); véanse sobre todo las pp. 311-320.

[60] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert,* cit., pp. 144-148.

[61] La sexta tesis sobre Feuerbach, MEW 3, p. 533; CW 5, p. 7; en cast.: «Tesis sobre Feuerbach», en *La ideología alemana* (Madrid, Akal, 2014), pp. 449 y ss.

[62] «Aller Anfang ist schwer, gilt in jeder Wissenschaft», MEGA II/6, p. 65; CW 35, p. 7.

[63] «Ergänzungen zum ersten Band des "Kapitals"», MEGA II/6, pp. 22-24. Cfr. con la «Einleitung» (Introducción), *ibid.,* pp. 11* y ss.

[64] «Existenzform von Werth», *ibid.,* pp. 83 y 60, respectivamente. En la primera edición decía: «Wenn wir künftig das Wort "*Werth"* ohne weitere Bestimmung brauchen, so handelt es sich immer vom *"Tauschwert"* » [Cuando usamos la palabra «valor» sin una determinación más precisa, nos estaremos refiriendo siempre al *valor de cambio*], MEGA II/5, p. 19. Es probable que fuera esta afirmación la que hizo a Johan Fornäs señalar que la distinción es a veces un tanto confusa; J. Fornäs, *Capitalism,* cit., p. 32). La oscilación entre los términos «valor de uso», «valor de cambio» (o «forma valor») y «valor» se prolonga a lo largo de todo el primer capítulo de *El Capital.* Véase en particular MEGA II/6, pp. 80-98; CW 35, pp. 58-78.

[65] La cita de Aristóteles, *ibid.,* pp. 91 y 69, respectivamente.

[66] Gareth Stedman Jones ha llamado la atención, aunque brevemente, sobre la importancia de los conceptos de forma, sustancia y contenido en *El Capital.* G. Stedman Jones, *Karl Marx,* cit., p. 390.

[67] *Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit,* cap. 1.2, MEW 23, pp. 56-61; MEGA II/6, p. 75; CW 35, p. 51. La cita reproducida, «Uli unum consilium habent ei virtutem et potestatem suam bestiae tradunt. Et ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiae, aut numerum nominis ejus» es del Apocalipsis de San Juan, 13.17, MEW 23, p. 101; MEGA II/6, pp. 115-116; CW 35, p. 97; en cast.: «Y que ninguno pudiese comprar ó vender, sino el que tuviera la señal, ó el nombre de la bestia, ó el número de su nombre».

[68] La mercancía como «ein äußerer Gegenstand», *ibid.,* pp. 49, 69 y 45, respectivamente.

[69] «[Ü]bernatürlich» en el original, MEW 23, p. 71; MEGA II/6, p. 89; «non-natural» en CW 35, p. 67.

[70] «Transsubstantiation», *ibid.,* pp. 122, 133 y 117, respectivamente.

[71] «Aber das Kapital ist kein Ding, sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis», MEW 25, p. 822; CW 37, p. 801. El propio texto correspondiente de Marx se puede encontrar en MEGA II/4.2, p. 843. Aunque no está tan bien organizado como en la edición en inglés, sobre esta cuestión en concreto es más ilustrativo, y la oposición naturaleza/sociedad queda más marcada [en cast.: «Pero el capital no es una cosa, sino determinada relación social de producción perteneciente a determinada formación histórico-social y que se representa en una cosa y le confiere a esta un carácter específicamente social»; *El Capital* (Madrid, Siglo XXI, 2017), vol. 3, cap. XLVIII, p. 927].

[72] «Das Reich der Freiheit», *ibid.,* pp. 828 y 807, respectivamente. En su edición, Engels siguió el manuscrito de Marx palabra por palabra en lo que respecta a los reinos de la libertad y la necesidad, MEGA II/4.2, p. 838.

[73] «Die Sphäre der Cirkulation oder des Waarenaustauschs, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der That ein wahres Eden der angebornen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigenthum, und Bentham», cap. 4.3, MEW 23, p. 189; MEGA II/6, p. 191; CW 35, p. 186.

[74] «Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinah 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war. Aber grade als ich den ersten Band des "Kapital" ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigonentum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das große Wort führt, darin, Hegel zu behandeln, wie […] als "toten Hund". Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken», MEW 23, p. 27; «toten Hund», MEGA II/6, p. 709; CW 35, p. 19. La relación entre Marx y Hegel ha sido siempre una cuestión controvertida. Robert Fine, quien habla de Hegel como «Marx's *doppelgänger* », realiza un intento de acercar mucho más Marx a Hegel; Robert Fine, *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt* (Londres, Routledge, 2001), pp. 79-96. Cuando Marx dice que la dialéctica de Hegel era la antítesis de la suya, no está diciendo la verdad, según Fine; Hegel no construyó el tipo de construcciones ideales que Marx le atribuye. Fine, obviamente, no aprecia suficientemente las diferencias esenciales entre Marx y Hegel, por ejemplo que las esquematizaciones de Hegel están ausentes en Marx y que hay una diferencia estructural entre el idealismo de Hegel y el materialismo de Marx. Tampoco hay en Hegel el afán de exactitud que encontramos en Marx.

[75] «[D]er materiellen naturwissenschaftlich treu zu konstatirenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen», MEGA II/2, p. 101; CW 29, p. 263.

[76] *«Senior's "Letzte Stunde"»,* cap. VII.3, MEW 23, pp. 237-242; MEGA II/6, pp. 232-236; CW 35, pp. 233-238. Sobre la porción de tiempo de trabajo necesaria en el total, MEGA II/6, pp. 219; CW 35, pp. 218 y s.

[77] Los ejemplos son más tarde desarrollados en los capítulos sobre la tasa de plusvalor y la jornada de trabajo, *ibid.,* pp. 221-303 y 221-307, respectivamente.

[78] La ley sobre la masa de plusvalor, *ibid.,* pp. 304 y 308, respectivamente.

[79] Sobre la transición del valor al precio, cap. IX *[Bildung einer allgemeinen Profitrate (Durchschnitts-Profitrate) und Verwandlung der Warenwerte in Produktionspreise],* MEW 25, pp. 164-175; CW 37, pp. 153-165. «[D]er Kostpreis kleiner ist als der Produktionspreis», MEW 25, p. 175; CW 37, p. 164 [en cast.: «el precio de coste […] es menor que el valor o que el precio de producción», *El Capital* (Madrid, Siglo XXI, 2017), vol. 3, cap. IX, p. 193].

[80] La versión original de Marx está en MEGA II/4.2, pp. 230-242. «In der Wirklichkeit nun werden …», *ibid.,* p. 234.

[81] El artículo de 1907 de Ladislaus von Bortkiewicz se incluye en L. von Bortkiewicz, *Wertrechnung und Preisrechnung im Marxschen System* (Lollar/Gießen, Achenbach, [1907] 1976).

[82] Paul M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development: Principles of Marxian Political Economy* (Nueva York, Modern Reader Paperbacks, 1970), p. 123; en cast.: *Teoría del desarrollo capitalista* (Madrid, Hacer, 2007).

[83] M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert,* cit., pp. 270-271.

[84] Andrew Kliman, *Reclaiming Marx's «Capital»,* cit., ofrece una historia de las controversias en torno al problema de la transformación (pp. 41 y ss.), presenta su método de interpretación (pp. 55 y ss.), y ataca las interpretaciones contrarias (pp. 75 y ss.). Uno de los blancos de ataque más importantes para Kliman es lo que llama «fisiicalismo» (no confudir con el fisicalismo desarrollado por ciertos representantes del neopositivismo). Con ese término designa la teoría de que el valor está determinado por la tecnología (las máquinas) que se utiliza en la producción, y por los salarios de los

trabajadores. Es fácil estar de acuerdo con él en esa crítica. El límite estricto que estableció Marx entre la naturaleza (incluidas las máquinas) y el nivel social («supernatural») cuadra con una interpretación de ese tipo.

[85] Heinrich presenta su interpretación de *El Capital* como un proyecto inacabado desarrollado durante muchos años, en «Entstehungs- und Auflösungsgeschichte des Marxschen "Kapital"», cit., pp. 155-193. Marx, en carta a Danielson, 13 de diciembre de 1881, MEW 35, p. 246; CW 46, p. 161. Un economista que aparece a menudo en este contexto es el italiano Piero Sraffa, que trabajó durante mucho tiempo en Cambridge. Su obra principal es Piero Sraffa, *Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1960) [en cast.: *Producción de mercancías por medio de mercancías* (Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1965)]. Sraffa se ocupó del problema de la transformación, pero sobre todo pretendía un ajuste de cuentas con el marginalismo. Se le suele calificar de neorricardiano, y por lo tanto no marxista. Varios investigadores han mostrado, utilizando el álgebra matricial, que no es posible demostrar una conexión entre valores y precios; véase Ian Steedman, *Marx After Sraffa* (Londres, NLB, 1977) [en cast.: *Marx, Sraffa y el problema de la transformación* (México, Fondo de Cultura Económica, 1985)] y Michio Morishima, *Marx's Economics: A Dual Theory of Value and Growth* (Cambridge, Cambridge University Press, 1973).

[86] «[U]nd diese Form besitzt er nur im Gelde», cap. 4.1, MEW 23, p. 169; MEGA II/6, pp. 172; CW 35, p. 165.

[87] Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (Fráncfort del Meno, Europäische Verlagsanstalt, 1970) se ocupa en detalle de la cuestión de las relaciones entre el materialismo histórico y una crítica del capital, llamando la atención sobre todas las diferencias entre concreción y precisión (*op. cit.,* pp. 19-72) y apuntando también que es equívoco imaginar que Marx, en su teoría particular, aplicó un método dialéctico (p. 81). H.-J. Schanz *Til rekonstruktionen…,* cit., p. 693 es significativamente más resuelto en su rechazo del materialismo histórico (pp. 19 y ss. y *passim*). Heinrich, en «Entstehungs- und Auflösungsgeschichte des Marxschen "Kapital"», no vacila en su recusación.

[88] Marx sobre el capital comercial y usurero, MEGA II/6, pp. 180 y ss.; CW 35, pp. 174-177.

[89] Primer Teorema de Incompletitud de Gödel: «Ninguna teoría matemática formal capaz de describir los números naturales y la aritmética con suficiente expresividad es a la vez consistente y completa». Es decir, si los axiomas de dicha teoría no se contradicen entre sí, entonces existen enunciados que no se pueden probar ni refutar a partir de ellos. Véase Peter Smith*, An Introduction to Gödel's Theorems* (Cambridge, Cambridge University Press, 2007).

[90] Cap. XIII, «Maschinerie und große Industrie», nota 89, MEW 23, p. 392; MEGA II/6, p. 364; CW 35, pp. 375-376 [en cast.: *El Capital* (Madrid, Siglo XXI, 2017), vol. 1, cap. XIII, p. 449].

[91] Sobre el cambio de opinión de Marx sobre la relación entre valor y dinero, véase M. Heinrich, «Entstehungs- und Auflösungsgeschichte des Marxschen "Kapital"», cit., p. 176.

[92] Sobre el «capitalismo *high-tech* », Wolfgang Fritz Haug, *High-tech-Kapitalismus in der grossen Krise* (Hamburgo, Argument, 2012). Werner Sombart ya habló de *Spätkapitalismus,* o capitalismo tardío, en 1902. Una edición revisada es Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart* (Múnich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1916-1928); en cast.: *El apogeo del capitalismo* (México, Fondo de Cultura Económica, 1946). Posteriormente Sombart se fue distanciando cada vez más de Marx. Ernest Mandel, *Der Spätkapitalismus. Versuch einer marxistischen Erklärung* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972); en cast.: *El capitalismo tardío* (México, Era, 1972/1979). Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973); en cast.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Madrid, Cátedra, 1999). Un buen informe sobre el posmodernismo es Krishan Kumar, *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World* (Hoboken/NJ, John Wiley & Sons, 2009). Kumar inserta a Marx y las posiciones marxistas en el debate posmoderno, por ejemplo

en pp. 114 y ss. y 194 y ss. F. Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham/NC, Duke University Press, 1991), pp. xxi y 260-278; en cast.: *Teoría de la postmodernidad* (Madrid, Trotta, [4] 2016). Terrell Carver, el experto británico en Marx, creó incluso un Marx posmoderno: un Marx que no sería considerado (como el Marx moderno) un pensador con una perspectiva o teoría uniforme, y que por lo tanto podría tener nuevas interpretaciones según los asuntos sobre los que se concentrara. Cabe decir que Carver logró poner de manifiesto importantes cambios en el desarrollo de Marx, así como mostrar que las viejas ediciones creaban obras aparentemente uniformes. Pero la cuestión es de qué sirve el término «posmoderno»; probablemente tendría más sentido hablar de un Marx postsoviético. Terrell Carver, *The Postmodern Marx* (Mánchester, Manchester University Press, 1998). Los principios, en *La ideología alemana.*

[93] El trabajo humano en relación con la naturaleza y en contraste con las actividades de los animales, MEGA II/6, pp. 192 y s.; CW 35, p. 187. En la traducción al inglés, el importante término alemán *Stoffwechsel* se ha sustituido a veces por el insustancial «material actions». Uno de los pioneros en esa área fue el gran químico Justus von Liebig, cuyos trabajos seguía Marx con gran atención. J. von Liebig, *Die Thierchemie, oder die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie und Pathologie* (Braunschweig, Vieweg, 1842), que fue también publicado en muchas ediciones posteriores, fue de particular importancia para la doctrina del metabolismo.

[94] Sobre el naturalismo de Marx, véase Johan Fornäs, *Capitalism: A Companion to Marx's Economic Critique,* cit., pp. 297-298.

[95] La versión francesa, MEGA II/7, pp. 145-146.

[96] François Mitterrand, *L'abeille et l'architecte: chronique* (París, Flammarion, 1978).

[97] «Ich arbeite wie toll die Nächte durch», Marx a Engels, 8 de diciembre de 1857, MEGA III/8, pp. 210; MEW 29, p. 225; CW 40, p. 217.

[98] «Mir war das Ekelhafteste die Unterbrechung meiner Arbeit», Marx a Engels, 10 de febrero de 1866, MEW 31, p. 174; CW 42, p. 223. Sobre el concepto ampliado de trabajo, véase por ejemplo Pierre Jaccard, *Histoire du travail de l'antiquité à nos jours* (París, Payot, 1960).

[99] «Nach Hobbes ist die *Wissenschaft,* nicht die *ausführende Arbeit,* die Mutter der Künste», MEGA II/3.4: Beilagen; MEW 26, pp. 1, 329.

[100] Sobre los técnicos en la Europa germanófona frente a Gran Bretaña, véase Mikael Hård, *Machines Are Frozen Spirit: The Scientification of Refrigeration and Brewing in the Nineteenth Century: A Weberian Interpretation* (Fráncfort del Meno, Campus, 1994), pp. 97 y ss. y *passim.*

[101] «Als Kapitalist ist er nur personificirtes Kapital. Seine Seele ist die Kapitalseele», MEGA II/6, pp. 239; CW 35, p. 241. «Du magst ein Musterbürger sein, vielleicht Mitglied des Vereins zur Abschaffung der Thierquälerei und obendrein im Geruch der Heiligkeit stehn, aber dem Ding, das du mir gegenüber repräsentirst, schlägt kein Herz in seiner Brust», *ibid.,* pp. 241 y 242, respectivamente.

[102] El ejército de reserva, *ibid.,* pp. 573-583 y 623-634, respectivamente.

[103] Sobre el censo británico, *ibid.,* pp. 427 y s. y 449 y s., respectivamente.

[104] El capítulo interrumpido sobre las clases se encuentra ahora en una edición crítica del manuscrito de Marx en MEGA II/4.2, pp. 901 y s. Al parecer Engels no hizo en él ningún cambio, MEW 25, pp. 892 y s.; CW 37, pp. 870 y s. En las tradiciones marxistas, por otra parte, el interés por su concepto de clase siempre ha sido grande, y sigue siéndolo en el periodo postsoviético. La obra de Erik Olin Wright *Class Counts* es ambiciosa, en ella se esfuerza el autor por captar la estructura de clase de la sociedad capitalista actual, con su gran y difusa clase media, sobre la base de algunas ideas fundamentales de Marx. E. O. Wright, *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).

[105] Sobre la legislación fabril y las medidas adoptadas en ella, MEGA II/6, pp. 460-475; CW 35, pp. 483-505; la cita, pp. 463 y 486, respectivamente.

[106] Robin Small, *Karl Marx: The Revolutionary as Educator* (Dordrecht, Springer Netherlands, 2014) es un repaso de las ideas de Marx sobre la educación y su ideal politécnico. El libro tiene desgraciadamente un tono un tanto devoto y nunca entra en un análisis detallado.

[107] Marx a Engels, 25 de febrero de 1867, MEW 31, p. 278; CW 42, pp. 347 y s.

[108] La comedia de Balzac, de 1840, fue titulada por su autor *Le faiseur,* pero después de su muerte fue representada con el nombre del protagonista, *Mercadet.* Véase Honoré de Balzac, *Le faiseur. Comédie en cincq actes et en prose* (París, La Documentation française, 1993). «Le Chef-d'oeuvre inconnu» fue originalmente incluida en la segunda edición de los *Romans et contes philosophiques* de Balzac (1831). «Melmoth réconcilié» fue publicada originalmente en 1835 en la colección *Le livre des conteurs.* Honoré Balzac, *Le livre des conteurs,* vol. 6 (París, Lequien fils, 1835). Sobre la historia como parodia de las novelas fantásticas del periodo romántico, véase Ruth Amossy, «Melmoth réconcilié ou la parodie du conte fantastique», *L'année balzacienne* (París, Presses Universitaires de France, 1978), pp. 149-167. Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity* (Nueva York, Simon & Schuster, 1982) [en cast.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (Madrid, Siglo XXI, 1991)] ofrece un informe convincente del periodo fáustico del espíritu empresarial capitalista.

[109] Sobre la importancia que esta historia tenía para Marx, véanse Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment* (Oxford, Oxford University Press, 1978), p. 2; Jerrold Seigel, *Marx's Fate: The Shape of a Life* (Princeton, Princeton University Press, 1978), p. 388; Jacques Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde* (París, Fayard, 2005), p. 250; Francis Wheen, *Karl Marx* (Londres, Fourth Estate, 1999), pp. 1-6 y 111 [en cast.: I. Berlin, *Karl Marx. Su vida y su entorno* (Madrid, Alianza, 2018); J. Attali, *Karl Marx o el espíritu del mundo* (Madrid y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007); F. Wheen, *Karl Marx* (Barcelona, Debate, 2000 y 2018)].

12

¿ALMAS GEMELAS O UNA MALINTERPRETACIÓN TRÁGICA?

Quien quiera un retrato de Marx debe atender a la figura de Engels. Los dos fueron amigos íntimos durante décadas. Escribieron algunas obras tempranas más o menos conjuntamente. En su abundante correspondencia intercambiaron año tras año ideas sobre la sociedad, la política, la ciencia y la vida. Hubo menos cartas después de 1870, cuando Engels se mudó de Mánchester a Londres; pero entonces podrían encontrarse cara a cara más a menudo. El intercambio intelectual y emocional debió de enriquecerse, pero la posteridad, obligada a atender a la palabra escrita, sólo puede rastrear indirectamente, en sus anotaciones durante los años que pasaron en común en Londres, el curso de los acontecimientos y las impresiones que dejaban en ellos.

Como sabemos, también compartieron vínculos más prosaicos. Sin las ayudas constantes de Engels, Marx no habría podido subsistir ni alimentar a su familia. Ni uno ni otro malgastaron muchas palabras sobre este aspecto de su relación. Se convirtió en una cuestión habitual que Engels le enviara dinero a su amigo semana tras semana. Marx era como un polluelo que constantemente necesitaba más.

Es difícil decir lo que supuso esa dependencia financiera para su relación. Sus puntos de vista sobre el capitalismo desempeñaron un papel, por supuesto. Marx vivía de los beneficios de la empresa capitalista de Engels. Su objetivo común era una sociedad sin tales beneficios privados. ¿Pero qué significaba la necesidad incesante de dinero a un nivel más personal? ¿Se sentía Marx obligado a una especie de gratitud? ¿Tuvo más miramientos, siendo como era un crítico empedernido, con lo que escribía Engels?

Esta última pregunta se presenta inevitablemente ante las reacciones que suscitó en Marx la primera obra independiente de Engels después de la década de 1840, el *Anti-Dühring* de 1878. Es a la vez una defensa de *El Capital* y un texto sobre la ciencia y la realidad en términos bastante generales. ¿Qué pensaba Marx al respecto, qué le parecía la obra? Las pocas reacciones que la posteridad puede conocer son de escaso interés; pero muchos han tenido ideas bastante definidas sobre cómo *pudieron* ser. Los puntos de vista difieren ampliamente. Según unos, Marx y Engels eran como almas gemelas; según otros, Engels cometió una «malinterpretación trágica [1] » cuando trató de hacer más accesible la teoría de Marx al tiempo que la envolvía en una filosofía genérica.

Aquí no voy a defender un extremo ni el otro. Marx y Engels eran dos personas muy diferentes que colaboraron durante muchos años, y por lo tanto también se influyeron mutuamente. Marx tocaba el primer violín, explicó Engels, y él se limitaba a seguirle tocando el segundo [2] . Su división del trabajo quedó definitivamente establecida cuando Engels renunció al intento de mantenerse únicamente de su pluma y se fue a Mánchester para trabajar en la empresa familiar, Ermen & Engels. En la práctica, esto significó que durante la mayor parte de la década de 1850 no pudo practicar ninguna actividad científica ni política en un grado apreciable. Apenas mantenía su actividad periodística mediante los artículos en el *New York Daily Tribune* que escribió por encargo de Marx, que abordaban principalmente cuestiones de economía de las que se ocupaba diariamente. Cuando en 1859 escribió el manuscrito para una reseña de la *Contribución* de Marx, le pidió al propio autor que corrigiera el texto. «Por falta de práctica me he alejado tanto de este tipo de escritura que tu mujer se divertirá mucho con mi torpeza. Si puedes mejorarlo, hazlo» [3] .

Dicho sea de paso, fue justo a finales de la década de 1850 cuando Engels comenzó a tomar notas esporádicas sobre un tema al que acabaría dedicando grandes esfuerzos, pero que Marx sólo tocaría de paso: la concepción del mundo que podría ofrecerse en relación con el desarrollo científico de la época. En el *Anti-Dühring* Engels presentó ideas de gran alcance de ese tipo, pero nunca completó el gran proyecto que lo ocupó hasta la muerte de Marx, cuyo resultado la posteridad sólo conoció en la década de 1920 bajo el título de *Dialektik der Natur* [4] . Después de 1883, su tarea principal se convirtió en completar satisfactoriamente la segunda y tercera parte de *El Capital.* Además, tuvo que asumir un papel protagonista

en el creciente movimiento internacional de los trabajadores; pero también logró escribir una obra más corta titulada *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* que se publicó en 1886.

Volveremos a todo esto más adelante. Pero para poner cierto orden en la relación entre Marx y Engels como autores, tendremos que comenzar con algunas circunstancias más básicas. Comenzaremos con las matemáticas. Hacia el final de su vida, Marx trabajó asiduamente en textos matemáticos. Engels expresó su entusiasmo por los resultados, pero según todas las apariencias no estaba tan fascinado por el tema. Sus notas en el *Anti-Dühring,* al menos, son más respetuosas. Después está la cuestión del interés que ambos dedicaban a la tecnología y las ciencias naturales en particular, áreas que, de acuerdo con sus puntos de vista de la sociedad y de la historia, son de importancia crucial para el desarrollo histórico. Más adelante tendremos que ver cómo se expresaba ese interés en su trabajo. Así pues, habrá que repasar una serie de temas importantes. Uno de ellos se refiere a las similitudes que Marx, por una parte, y Engels, por otra, encontraban entre las teorías científicas naturales que encontraban y la teoría del capital que Marx, en particular, estaba tratando de desarrollar, asunto en el que sobresaldrá el concepto de *ley dialéctica.* La química orgánica proporcionó a Marx el material para una ley de este tipo. El mayor representante de la química en la vida de Marx y Engels se llamaba Carl Schorlemmer, gran científico y sorprendente individuo.

La teoría de la selección natural de Darwin era igual de importante para la concepción marxista del mundo. Pero Marx también abordó ciertos problemas ecológicos. Además, surgió un nuevo tema que lo ocuparía durante sus últimos años, y que Engels posteriormente trabajaría a su manera: la antropología social.

Tanto Marx como Engels intentaron hacerse una idea clara de la situación en una amplia gama de campos. La pregunta, en última instancia, es: ¿cómo se relacionaban todos esos conocimientos nuevos con la teoría del capitalismo que Marx estaba desarrollando? ¿Podría *El Capital* reclamar un lugar central en el mundo de la ciencia de finales del siglo XIX? Y en tal caso, ¿en qué consistía su valor científico? ¿Corría el riesgo de perderse ese valor científico cuando Engels intentó convertirlo en el núcleo fijo de una filosofía que cabía entender como una concepción del mundo?

Tanto Marx como Engels intentaron, de modo algo diferente, comprender e interpretar el mundo en muchos de sus aspectos. ¿Pero cómo encaja esta

actividad intensiva en su ambición de cambiar también el mundo? La pregunta conduce, naturalmente, al siguiente capítulo, que aborda la actividad política en la Internacional y más allá.

Matemáticas

Las matemáticas fueron un problema recurrente en la construcción de la teoría de Marx, quien hizo una serie de cálculos cuantitativos y analizó gran cantidad de material estadístico. Cuando estaba trabajando en el manuscrito que más tarde se llamaría *Grundrisse,* se sintió atormentado por una serie de errores de cálculo y trató de corregirlos haciendo uso del álgebra (véase *supra,* «Discordia interna», cap. 10).

En *El Capital* se contentó con la tesis de que las crisis económicas no se podían predecir, una afirmación que se mantiene vigente aún hoy día, tras una matematización ingente de la teoría económica. Pero por muy correcta que fuera esa afirmación, Marx soñaba con superar ese obstáculo. En una carta a Engels a finales de mayo de 1873 le habló sobre esas esperanzas. Engels realizó un breve viaje a Mánchester (ahora vivía en Londres), visitando allí a gente como sus amigos Carl Schorlemmer y Samuel Moore. Moore tenía una sólida formación matemática, y Marx le acosó con preguntas sobre las matemáticas de una crisis potencial. Son pensamientos a los que he dado mil vueltas en mi cabeza, le decía Marx en su carta. Pero Moore creía que el problema era insoluble, o al menos imposible de tratar por el momento. Marx había esperado poder detectar cierta regularidad en los movimientos de precios, tasas de interés y similares. Pero Moore le aseguró que era matemáticamente imposible determinar «las principales leyes que rigen las crisis», al menos mientras fueran desconocidos una serie de factores. Marx escribió en su carta que había decidido «renunciar por el momento» [5] .

Por otro lado, siguió estudiando obstinadamente matemáticas, algo que había retomado en 1859, y sus esfuerzos se habían intensificado en las últimas décadas; durante los últimos años de su vida, a la postre. Es imposible deducir de los extractos si en última instancia buscaba la solución de la cuestión de las crisis, pero habría que decir que en todo caso le

quedaba un largo camino por recorrer, desde el tipo de ecuaciones diferenciales de las que se ocupaba a las matemáticas de las crisis económicas.

Su trabajo daba lugar a extractos de libros de texto y manuales, sobre todo en inglés, y sus propios comentarios. Hasta 1968 no se publicó todo ese material, tanto en el original en alemán como en una traducción al ruso realizada por la matemática Sofía Aleksándrovna Yanóvskaya. En 1974 se publicó una edición alemana en la que se recortaron los extractos; el editor, Wolfgang Endemann, también escribió un prólogo y una larga introducción. Endemann afirmaba, en contra de Yanóvskaya, que las notas de Marx sólo apuntaban a desarrollar aún más el gran proyecto de *El Capital*. Mediante las matemáticas, Marx esperaba alcanzar «conexiones internas que apenas serían concebibles sin el lenguaje matemático» [6] .

Pero las notas de Marx contienen, sobre todo, una serie de ideas sobre conexiones dialécticas dentro de cálculos diferenciales. Ve una negación de la negación desde el propio punto de partida del cálculo que significa el «absoluto más pequeño» [infinitésimo], una nada que sin embargo «conduce a resultados reales». La línea de pensamiento es simple. Un infinitésimo es una nada que, sin embargo, resulta ser algo, a saber, el cambio instantáneo [7] .

El problema básico para Marx era la relación entre las matemáticas y la realidad, y su esperanza era poder captar, mediante las matemáticas más avanzadas, aspectos más profundos de un desarrollo económico que era cambiante y difícil de investigar. Las ecuaciones en sí sólo eran «una indicación simbólica de las operaciones que debían llevarse a cabo» [8] . Es una expresión bastante enigmática: ¿qué otra cosa, además de las operaciones, se está llevando a cabo cuando se usan los símbolos matemáticos? Con estas palabras Marx seguramente quería enfatizar la estrecha conexión entre el propio cálculo y los procesos que pretendía demostrar. Difícilmente podría referirse a otra cosa cuando hablaba sobre el contenido de las ecuaciones. Se quejó de que los matemáticos de su época no estaban interesados en ese aspecto, mientras que los que habían descubierto el cálculo diferencial –Marx usa precisamente esa palabra, «descubierto»– hicieron del propio símbolo diferencial el punto de partida del cálculo. Tenía en mente a Isaac Newton, quien nunca olvidó que con su nuevo método de cálculo había alcanzado aspectos de la realidad,

principalmente el movimiento instantáneo, que anteriormente habían dado lugar a paradojas del tipo «Aquiles y la tortuga».

Según esta paradoja, atribuida al filósofo griego Zenón de Elea, Aquiles nunca alcanzaría a la tortuga a pesar de correr diez veces más rápidamente. Cuando Aquiles había corrido cien metros, la tortuga había logrado arrastrarse diez, pero cuando Aquiles había corrido esos diez metros, la tortuga todavía estaba un metro por delante. Después de ese metro, la tortuga habría avanzado un decímetro, etcétera. Con sus «fluxiones» (su término para las derivadas), Newton superó matemáticamente tales problemas; Leibniz hizo lo mismo por su cuenta con la notación que todavía se emplea hoy. Marx, razonablemente, dedicó particular atención a ese desarrollo histórico. Es más fácil aprender algo nuevo rastreando su raíces históricas, cuando el problema que resolver era todavía relativamente simple [9] . Nunca tuvo Marx la oportunidad de hacer serio uso de sus nuevos conocimientos en su trabajo en *El Capital* . Si, al final, quería llegar a «las principales leyes que rigen las crisis», habría tenido que revisar a fondo lo que se convertiría en el tercer volumen de *El Capital* en la edición de Engels; Marx no había trabajado en él desde 1864. La realidad que quería captar era demasiado caótica.

Sus estudios en matemáticas, sin embargo, le proporcionaron sin duda cierto placer. Parecía imaginarse modos más eficaces para captar una realidad social en constante cambio. En cierto sentido anticipó la matematización posterior de toda la economía; pero por supuesto albergaba otras esperanzas que las que aún dominan la teoría económica neoclásica.

Engels no había tenido ningún acceso particular a los manuscritos y extractos de Marx mientras vivía. Cuando repasó lo que Marx había dejado como herencia, le sorprendió que el texto sobre dialéctica del que Marx tanto había hablado no estuviera allí [10] . La condición en que se encontraban los volúmenes no publicados de *El Capital* también fue una sorpresa desagradable para él. No sabemos si tuvo algún atisbo antes de la muerte de Marx de la existencia de extractos de antropología social que más tarde constituirían el punto de partida de su propio libro sobre el tema.

Sin embargo, Marx le dejó leer al menos una parte de los manuscritos matemáticos. Lo sabemos por una carta que Engels escribió a Marx en agosto de 1881. La carta está llena de agradecimiento y aquiescencia. Incluso opinaba que Marx había llegado a algo que los matemáticos solían

negar. Al parecer no se trataba de innovaciones impactantes, sino de cierta forma peculiar de entender la notación [11] . Marx no reaccionó a los elogios; su siguiente carta trataba de temas completamente diferentes.

Todo hace suponer que Engels no se sintió más influido por las notas de Marx. Lo que sobre el tema dijo Engels en el *Anti-Dühring* databa de cinco años antes, e incluso las notas y borradores de la *Dialéctica de la naturaleza* eran anteriores. En el *Anti-Dühring* afirmó que las matemáticas tienen sus orígenes en las necesidades prácticas de la humanidad pese a acabar convirtiéndose en un sistema exacto, y en la *Dialéctica de la naturaleza* destacó que el número 0 no carecía de contenido, sino que por el contrario se encontraba en el centro de toda la secuencia de números [12] . Esta afirmación parece extremadamente trivial, pero pudo llevar a las consecuencias más extraordinarias cuando la *Dialéctica de la naturaleza* se convirtió en una parte importante de la ortodoxia marxista-leninista. Una de esas consecuencias se manifestó cuando el régimen de Mao Tse-tung iba a crear un nuevo centro de poder después de su victoria en 1949. Una idea era ubicar extramuros dicho centro, pero Mao y su asesor Chen Gan llegaron a la conclusión de que la ciudad vieja competiría con la nueva. Encontraron apoyo en Engels, quien dijo que el cero, en relación con los números positivos y negativos, «es el punto del cual todos son dependientes, y por el cual todos están determinados». Conclusión: el punto cero del poder del emperador debía ser arrasado creando en su lugar un nuevo punto cero [13] .

Encuentro con las ciencias naturales

Engels se había visto obligado a abandonar pronto sus airosos estudios en la escuela secundaria para entrar en el comercio. Más tarde recibió durante un año entrenamiento militar en Berlín, donde también entró en contacto con las corrientes radicales de pensamiento que florecían en las jóvenes universidades de la ciudad.

Marx terminó la escuela secundaria y después los estudios universitarios. Dejó a un lado las lenguas clásicas y se vio obligado a zambullirse en un mar de jurisprudencia, pero sobre todo fue la filosofía –en su amplia versión

de la época– la que se convirtió en centro de sus estudios. Su tesis doctoral sobre la filosofía griega clásica no sólo demuestra su capacidad para manejar los textos griegos, sino también su interés por la filosofía natural en un sentido amplio, atendiendo a los componentes más pequeños de la materia y a la necesidad o al azar del curso de la naturaleza.

Se ha hecho algo de ruido sobre el hecho de que en la escuela secundaria tuviera profesores cercanos a algunas de las figuras más destacadas en los avances en las ciencias naturales de la época, y de que en Berlín acudiera a conferencias del filósofo polímata Heinrich (o Henrik) Steffens, y de uno de los protagonistas del avance de la geografía moderna, Carl Ritter [14] . En la larga carta a su padre de 1837 escribió que también estaba estudiando «ciencias naturales e historia» [15] . No sabemos hasta qué punto le influyeron esos estudios. Por otra parte sabemos que, desde el principio, mostró un interés por las innovaciones tecnológicas que lo acompañaría durante toda su vida. Su prometida, Jenny von Westphalen, le llamaba en tono de broma «mi pequeño ferroviario querido» [16] . Ese medio de transporte, en aquel momento absolutamente nuevo, despertó en él un interés ardiente. En general, estaba convencido desde el principio de que las vidas y el trabajo de la gente estaban a punto de cambiar de raíz por todo el conjunto de innovaciones tecnológicas.

Cuando, a mediados de la década de 1840, Engels y él llegaron a la conclusión de que la «industria» –es decir, la adaptación de la naturaleza por la humanidad mediante varios tipos de tecnología– era el poder más dinámico en el desarrollo histórico, ambos estaban bien preparados para entenderlo. Esto se aplicaba en particular a Engels, quien durante su estancia en Mánchester no sólo podía ver cómo las fábricas transformaban drásticamente toda la sociedad, sino que también entró en contacto con la vida cotidiana del capitalismo desde la perspectiva de los propietarios de las fábricas. Fue también él, y no Marx, el que antes abordó las nuevas teorías económicas de la Escuela de Mánchester.

Pero Marx contribuyó a su esfuerzo conjunto con toda su agudeza intelectual, su amplia educación y, especialmente, su enorme afán lector. La diferencia entre él y Engels no se puede percibir si no se tienen en cuenta sus diferentes formas de leer. Engels también leía mucho, a pesar de que otras tareas ocupaban su tiempo; pero no era un devorador de libros como Marx, y sobre todo no redactaba regularmente extractos detallados. Obviamente, la mayoría de las veces Marx tenía la ambición de *aprender* a

fondo lo que leía, con miras a utilizarlo para futuros escritos. Todos sus cuadernos, que se convirtieron en una colección cada vez más voluminosa a lo largo de los años, también le sirvieron como biblioteca de referencia. Las marcas en los márgenes muestran que Marx volvió a sus extractos, y que fue de ellos de donde sacó la miríada de notas que fluyen a través de *El Capital.*

Su interminable lectura y redacción de extractos parecen a veces un escape de las exigencias de completar el gran proyecto que había diseñado en la década de 1840. *El Capital* sería su *magnum opus* en todos los aspectos y, en aras de la perfección, no repararía en gastos. Su composición debía ser artística; sobre todo, no se pueden dejar vacíos en el conocimiento. Al final de su vida las exigencias de conocimiento integral se volvieron cada vez más exageradas y heroicas. Envejecido y enfermo, continuó lanzándose más frenéticamente que nunca a nuevos mundos de conocimiento, ya fueran las matemáticas, la química o la antropología social.

En su vida privada las penas crecían. Jenny, que fue una gran parte de su vida, enfermó de un cáncer incurable y murió en diciembre de 1881. Fue un golpe horrible para él, y se agravó aún más cuando su hija mayor, su amada Jennychen, se vio golpeada por la misma enfermedad y murió pocos meses antes que el propio Marx.

Pero Karl Marx continuó leyendo y tomando notas como si él mismo fuera inmortal. No interrumpió sus estudios ni siquiera durante sus últimos viajes recreativos a Argelia y el sur de Francia, que hizo por consejo de su nuevo amigo, el biólogo Ray Lankester. Hasta su muerte estaba absorbiendo nuevos conocimientos. Murió, apropiadamente, sentado ante su escritorio.

Las notas de Engels son mucho más dispersas. Testifican con menor frecuencia su deseo de conocer un tema de cabo a rabo. Fue después del *Anti-Dühring* cuando redactó algunos extractos realmente ambiciosos en física, obviamente para obtener una base sólida para la obra planificada sobre la dialéctica que quedó inacabada. Hay dos obras contemporáneas en las que profundizó principalmente: el *Treatise on Natural Philosophy* (1867) de William Thomson y Peter Guthrie Tait, y los dos volúmenes de Gustav Wiedemann *Lehre vom Galvanismus und Elektromagnetismus* (1874). En la *Dialéctica de la naturaleza,* la electricidad es el tema de la sección más amplia y ambiciosa, de unas cincuenta páginas [17] .

En cuanto a la electricidad en particular, Marx y Engels expresaron un gran interés tanto en lo práctico como en lo teórico. Desde muy pronto

Marx se había interesado por su importancia para la producción material. En medio del torbellino revolucionario a finales de la década de 1840, se sintió cautivado por el trabajo de un científico alemán, Gustav Kirchhoff, quien demostró que los circuitos eran de la misma naturaleza que los fenómenos electrostáticos. Podía imaginarse así la posibilidad de transmitir energía a larga distancia, algo que sería tan revolucionario como el vapor. Marx se sentía entusiasmado [18] .

Durante sus primeros años oscuros en Londres, también conoció Marx la cumbre del capitalismo hasta ese momento, la famosa Exposición Mundial de 1851, donde The Crystal Palace se convirtió en símbolo unificador de una deslumbrante modernidad, prometedora o aterradora según la perspectiva de cada uno. La exposición también apareció de pasada en la correspondencia entre Marx y Engels. Engels tuvo que asistir por su trabajo, y Marx visitó la exposición porque allí aparecía el mundo de las mercancías más claramente que en cualquier otro lugar: ante sus ojos cobraba forma el fetichismo de la mercancía antes de que se convirtiera en un concepto central de su teoría. Tampoco podía evitar sentirse fascinado por las extraordinarias máquinas que se exponían allí al público: las locomotoras de vapor, que podían alcanzar unos vertiginosos 100 kilómetros por hora, y prensas de impresión con capacidades hasta entonces inconcebibles. También podían observarse prototipos para motores eléctricos y dinamos, que auguraban un gran futuro [19] .

La electricidad le seguía fascinando. Durante sus últimos años de vida le dedicó un interés particularmente intenso. A una exposición parisina sobre electricidad celebrada en 1881 siguió otra en Múnich en 1882; ambas merecieron vivos comentarios de Marx y Engels. Por encima de todo elogiaban al electrotécnico Marcel Deprez, quien había logrado, con la suficiente eficiencia, transportar electricidad de Miesbach a Múnich, a una distancia de cuarenta y tres kilómetros. Marx estaba ansioso por saber más, y en su carta a Engels se quejaba de su yerno Charles Longuet por no haberle enviado la información sobre los nuevos avances que le había solicitado. Estaba claro que trataba de familiarizarse con los antecedentes teóricos de los logros de Deprez [20] . Redactó extractos de un trabajo completamente nuevo de un colega de este, Edouard Hospitalier, *La physique moderne: les principales applications de l'electricité* (1882). Esas notas no son tan detalladas como las de química, pero el ejemplar de Marx muestra que lo había leído detenidamente, subrayando y comentando

brevemente muchos apartados. No llegó muy lejos en aquel extracto; su muerte le puso fin [21] .

Engels estaba igualmente fascinado por las oportunidades largamente imaginadas que ahora estaban cobrando realidad. En una carta a Eduard Bernstein, un joven socialdemócrata alemán del que hablaremos más adelante, no ahorró palabras al respecto. La transmisión de energía que Deprez había demostrado quedaría «libre para siempre de todas las limitaciones locales». «Hace posible el aprovechamiento incluso de la potencia hidráulica más remota», y a largo plazo eliminaría las diferencias entre la ciudad y el campo. Las fuerzas productivas pronto crecerían más allá del control de la burguesía.

Marx y Engels estaban presenciando el comienzo de la segunda revolución industrial. La electricidad desempeñaría un papel crucial en ella, junto con una variada gama de especialidades dentro de la química, como la química agraria y la petroquímica [22] .

La química agraria se convirtió en un campo de estudio prioritario para Marx durante las décadas de 1850 y 1860. En particular, estudió cuidadosamente al gran químico alemán Justus von Liebig. A veces menciona a un colega de este último, Christian Friedrich Schönbein, en el mismo contexto. Esto tuvo lugar cuando estaba trabajando sobre la renta de la tierra, el amplio campo de estudio que David Ricardo había situado en el centro de la teoría económica. Con el debido respeto a Ricardo y sus colegas, «la nueva química agraria en Alemania, especialmente Liebig y Schönbein, es más importante que todos los economistas juntos», exclamó en una carta a Engels en 1866. Una semana después, en una misiva totalmente eufórica, al hablar de esos mismos químicos y sus logros, estalló en inglés: *«I feel proud of the Germans. It is our duty to emancipate this "deep" people»* [Me siento orgulloso de los alemanes. Es nuestro deber emancipar a este pueblo «profundo»] [23] .

Ese arrebato debe ser entendido a la luz de lo que acababa de decir sobre su propia obra, *El Capital,* que esperaba tener acabada pronto. A pesar de ciertas debilidades en los detalles es un triunfo para la ciencia alemana, aseguraba a Engels; de hecho, los resultados pertenecían a la nación alemana, lo que es mucho más gratificante porque esa nación era antes la más estúpida sobre la faz de la Tierra. Tal vez nunca había expresado más claramente su ambivalencia sobre el pueblo alemán.

Pero volvamos a la química. En su carta señalaba la importancia de Schönbein, pero no mencionaba su nombre en *El Capital.* Otro autor que había leído y que le había influido hasta cierto punto, sin citarlo en *El Capital,* era el agrónomo bávaro Carl Fraas. El desarrollo inestable da lugar a una tierra baldía, le escribió a Engels sobre el trabajo de Fraas *Klima und Pflanzenwelt in der Zeit* [El clima y el mundo vegetal] (1842); no tenía en mente sólo al capitalismo, sino también la antigua Mesopotamia, Persia y Grecia [24] . Pero el libro que despertó en él más interés fue la obra de Liebig en 1840 *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie* [La química orgánica en su aplicación a la agricultura y la fisiología]. Marx no fue el único en apreciar el libro; fue reeditado numerosas veces y traducido a muchos idiomas. Liebig se había consagrado ya como uno de los grandes pioneros en la nueva especialidad de la química orgánica, y también se hizo célebre por sus esfuerzos prácticos en diversos ámbitos, desde el primer somnífero en pastillas hasta los cubitos de caldo [25] .

La mayoría vio en el trabajo de Liebig sobre la aplicación de la química a la agricultura promesas de un futuro en el que nadie se vería en el trance de morir de hambre gracias a un uso juicioso de fertilizantes artificiales. Pero Marx pertenecía a la minoría que también veía algo más en todo ello. El aumento de la explotación despiadada amenazaba con agotar el suelo a largo plazo. «Haber desarrollado desde el punto de vista de la ciencia natural el lado negativo, es decir, destructivo, de la agricultura moderna es uno de los méritos inmortales de Liebig», escribió en una nota en *El Capital.* También reprodujo algunas cifras sorprendentes sobre cómo, en varios países europeos, la talla y peso de los soldados disminuyó entre finales de la década de 1700 y la de 1830, algo que, según Liebig (y Marx), sería un signo de una ingesta nutricional deficiente. Sin embargo, no estaba satisfecho con otros elementos de la obra del químico alemán, por ejemplo con su presentación de la teoría económica contemporánea [26] .

Pero lo esencial es que Marx consideró que los argumentos de Liebig significaban que la capitalización de la agricultura implicaría, a su juicio, un mayor agotamiento del suelo. Más que eso, incluso: crearía una brecha creciente entre la humanidad y la naturaleza.

En el tercer volumen de *El Capital,* cuyo manuscrito escribió Marx en 1864, se encuentran importantes referencias a Liebig. Apoyándose en él, Marx habla allí de una «ruptura irreparable» *(unheilbarer Riss)* entre la

naturaleza y la sociedad, creada por el hecho de que cada vez menos personas se encargan de una agricultura cada vez más industrializada, mientras que cada vez más gente se ve atraída a las industrias de las ciudades. En su exposición, Engels reordenó el texto y trasladó la expresión «ruptura irreparable» a un contexto posterior, en el que el lector tiene la impresión de que es la propia transición de la agricultura a pequeña escala a la industrializada la que crea esa brecha creciente [27] .

Engels también tachó una serie de referencias de Marx a Liebig, velando hasta cierto punto su pertinencia. La distancia creada por el capitalismo entre la humanidad y la naturaleza desempeña un papel importante en el primer volumen de *El Capital.* Arruina la capacidad del suelo para sustentar la pujanza biológica, y esa ruina se extiende a través de las fronteras nacionales mediante el comercio. De esa manera, la industria a gran escala y la agricultura industrial se refuerzan mutuamente.

El autor que más ha insistido en la alarma de Marx frente a la destrucción de la naturaleza es el estadounidense John Bellamy Foster, con su libro *La ecología de Marx* (2000). Pero Foster no escapa al peligro de presentar a Marx como defensor del medio ambiente, o al menos como una persona con conciencia ecológica en el sentido moderno [28] , cuando no era exactamente así. Marx encontró apoyo en Liebig para su tesis de que el capitalismo era devastador a largo plazo en todos los aspectos, incluida la producción de alimentos; pero también creía que la sociedad que reemplazaría al capitalismo también podría restablecer el equilibrio entre la humanidad y la naturaleza en la agricultura. La creciente brecha entre la ciudad y el campo se cerraría del modo que muchos socialistas utópicos y comunistas habían imaginado previamente. El campo no seguiría hundiéndose en su antigua estrechez de perspectivas del mismo modo que las industrias dejarían de estar concentradas en megalópolis crecientes.

Las conclusiones pesimistas que Marx –en evidente contraste con la mayoría de sus contemporáneos– extraía del libro de Liebig no eran, pues, incondicionales; en *otra* sociedad la agricultura no exprimiría los recursos de la naturaleza, y la industria no devastaría el aire, el agua y el suelo. Todas las bendiciones de la tecnología se esparcirían entonces sobre la humanidad y la naturaleza. La «ruptura irreparable» sólo era irreparable, por tanto, en una sociedad capitalista.

El lector de hoy debe recordar que Marx vivía en una época en la que el impacto medioambiental de la producción era insignificante en

comparación con el de principios del siglo XXI. Localmente podía ser devastador –la contaminación industrial del medio ambiente local fue aterradora, y grandes áreas fueron arrasadas por una agricultura imprudente–, pero sólo afectaba de una manera marginal a la totalidad de la atmósfera y de los recursos hídricos. Como cualquiera de sus contemporáneos, Marx no podía imaginar el desarrollo de la producción que ha tenido lugar en los últimos 150 años.

Como se ha señalado, la palabra que Marx usaba en todo lo que se refería a la relación entre la humanidad y la naturaleza era «Stoffwechsel», es decir, metabolismo. La idea de que el hombre vive en simbiosis con la naturaleza había sido natural para él desde su juventud; la había encontrado entre sus maestros de inspiración romántica, con Heinrich Steffens a la cabeza, y en los *Manuscritos* llama a la naturaleza «cuerpo inorgánico» de la humanidad. Pero el concepto de *metabolismo* es más preciso y avanzado. Se había extendido entre los biólogos alemanes en la década de 1830 y tuvo su gran avance gracias al libro *Die Thierchemie* [Química animal] de Liebig (1842). En él podía estudiarse con cierto detalle la forma en que los seres humanos asimilan varios nutrientes [29] .

Pero Marx usó el concepto en un sentido más amplio. Incluyó en ese metabolismo todo lo que tenía que ver con la adaptación de la humanidad a la naturaleza, tanto en la agricultura como en la industria. La humanidad vive en la naturaleza, pero mediante su trabajo y su producción también la transforma. A veces, como en el capitalismo, los humanos lo hacen de una manera que es perjudicial tanto para la naturaleza como para ellos mismos. Pero la idea de una posible relación sana entre la humanidad y la naturaleza era importante para Marx.

En el capítulo anterior vimos cómo Marx argumentó en *El Capital* que el aparato teórico que hemos construido sobre la sociedad y la naturaleza expresaba la relación alterada entre ambos. Derivaba la totalidad de las ideas religiosas, incluido el fetichismo de la mercancía, de esa falta de armonía fundamental [30] .

Así pues, es completamente natural que tanto la tecnología como las ciencias naturales desempeñaran un papel central en su pensamiento. Pero su interés no siempre fue del mismo tipo. A veces era muy práctico, como cuando escribió el largo capítulo sobre la maquinaria en *El Capital* o cuando redactó extractos sobre el desarrollo de la tecnología que,

desafortunadamente, se han perdido. Marx escribió sobre ellos en una carta a Engels en 1863, y Georg Lukács pudo leerlos en Moscú en la década de 1920 [31] . Pero a veces su interés estaba relacionado con temas teóricos más generales. Para él la química no era sólo una disciplina que había logrado resultados sorprendentes tanto en la industria como en la agricultura; también implicaba una aventura en el mundo de la teoría, que podía llevarlo por caminos extraordinarios que, a su debido tiempo, resultarían cargados de consecuencias trascendentales. Nadie desempeñó un papel más importante en esa convicción que Carl Schorlemmer.

Carl Schorlemmer

Carl Schorlemmer era un especialista reconocido internacionalmente en química orgánica; también era miembro de la Primera Internacional y del partido socialdemócrata alemán. Cercano a Marx, era el amigo más íntimo de Engels. También desempeñó un importante papel para Marx, pero extrañamente ha sido olvidado. En tres de las últimas grandes biografías de Marx –las de Attali, Sperber y Stedman Jones–, ni siquiera se le menciona. Tampoco habla de él Foster, que sin embargo dedica mucha atención a la importancia de la química para Marx y Engels [32] . En cualquier caso, esto indica cierta selección con respecto a las fuentes. El nombre de Schorlemmer aparece frecuentemente en la correspondencia entre Marx y Engels, y es mencionado varias veces en sus escritos. Sólo se conservan algunas de las propias cartas de Schorlemmer. En el obituario que escribió para su amigo en 1892, Engels declaraba que ambos intercambiaron por carta muchas ideas sobre «las ciencias y los asuntos del partido» [33] . También fue él quien revisó todos los papeles que Schorlemmer dejó tras de sí. Por alguna razón destruyó lo que escribió a su amigo, así como casi todas las cartas que él mismo recibió. Lo único que queda es una carta de Engels en un manuscrito sobre la historia de la química y algunas cartas de Schorlemmer. Aparte de eso, hay siete mensajes breves de Schorlemmer a Marx [34] .

No es mucho, considerando lo importante que en la vida de Marx y Engels fue Schorlemmer, cuya existencia por otra parte se desarrolló dentro de los

límites de tres campos extraordinariamente dinámicos: la química orgánica, ciencia de moda en su época; el socialismo, encarnado en sus dos principales líderes; y el medio ambiente externo que representaba «la cuna de la Revolución Industrial», el área de Mánchester.

Sabemos relativamente poco de la vida de Schorlemmer antes de que se estableciera en Mánchester. Nació en Darmstadt en 1834 y recibió una educación escasa. Como muchos químicos de la época, aprendió los conceptos básicos de la materia como aprendiz de farmacéutico. Se dice que asistió a conferencias sobre la historia de la química en Heidelberg sin matricularse en la universidad. En la primavera de 1859 tuvo la suerte de conseguir trabajo en el más célebre de todos los laboratorios químicos de la época, el que Justus von Liebig había creado en Gießen. Una vez allí, fue pronto invitado a trasladarse a Mánchester para trabajar allí como asistente personal del químico inglés Henry Enfield Roscoe. La decisión de Roscoe de llamar a un aprendiz de farmacia con escasa formación fue consecuencia de su respeto por la química alemana. Como la mayoría de los químicos británicos más destacados de la época, él mismo se había educado en Alemania. Ahora se trataba de construir las bases teóricas para una industria química en Gran Bretaña. Esta fue la razón por la que se fundó en 1851 el Owens College, la institución educativa que más tarde se convirtió en la Universidad de Mánchester. La especialidad de Roscoe era la química inorgánica, y Schorlemmer pronto dominaría la química orgánica.

En Mánchester había una gran colonia alemana que floreció hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914. Se creó un lugar de reunión en el Schiller-Anstalt, del que Engels era un miembro importante. Schorlemmer también acudía allí, donde conoció a Engels, quien mencionaba su nombre en una carta de 1865 [35] . Pronto se harían amigos íntimos.

Los dos hombres que más tenían que ver con Schorlemmer, Roscoe y Engels, ofrecieron imágenes completamente diferentes de él. Roscoe escribió en un obituario de su amigo: «Tenía una disposición retraída, humilde y modesta». Curiosamente Roscoe, políticamente activo como liberal, aseguraba que no sabía mucho sobre las opiniones socialistas de Schorlemmer [36] . Engels y Marx estaban mucho mejor informados sobre la participación política de su amigo; además tenían un apodo para él, «Jollymayer», lo que significaba que era un tipo alegre, aunque eso cambió

cuando la felicidad abandonó al enfermo y prematuramente envejecido Schorlemmer [37] .

Schorlemmer y Engels se veían mucho; Marx y su familia también se introdujeron en su vida social. Cuando Engels se mudó a Londres en 1870, el químico solía visitarlo. Ambos salían de vacaciones juntos. Schorlemmer también siguió a Engels a Estados Unidos, al igual que Eleanor Marx y su amante Edward Aveling. Por su cuenta visitó a Paul y Laura Lafargue en París [38] .

Schorlemmer se labró cierta fama con sus experimentos químicos, pero poco a poco fue pasando de sus actividades en el laboratorio al escritorio. Junto con Roscoe se convirtió en autor de un importante libro de texto sobre química a finales de siglo XIX y principios del XX. De aquella magnífica obra en tres volúmenes, *Ausführliches Lehrbuch der Chemie* [Tratado sobre Química, 1877-1884], se realizaron muchas ediciones y traducciones, por ejemplo al inglés. Escribir un manual general sobre un tema como la química no era, como hoy, una tarea pedagógica. Se trataba de crear una síntesis de muchos campos aún dispersos. Según Roscoe, fue Schorlemmer quien asumió la carga más pesada [39] .

Schorlemmer realizó sus experimentos más importantes durante la década de 1860. Hay buenas razones para que nos detengamos en lo que en tiempos de Schorlemmer se llamaban parafinas –del latín *parum affinis,* «escasa tendencia a la combinación»–, hoy llamados alcanos. Se trata de hidrocarburos simples, con la fórmula general $C_n H_{2n+2}$, como el metano (CH_4), el etano ($C_2 H_6$), etcétera.

Los descubrimientos de Schorlemmer tienen una conexión directa con la gran controversia sobre la teoría electroquímica de Jöns Jakob Berzelius, según la cual los radicales de la química orgánica correspondían a los elementos de la química inorgánica. Eran, por decirlo así, los bloques de construcción fijos cuya carga eléctrica determinaba cómo se podían combinar con otras sustancias. Schorlemmer fue capaz de agregar una pieza al rompecabezas de la nueva teoría molecular, según la cual los radicales se podían definir en relación con las moléculas como una especie de «remanentes».

Schorlemmer encontró resistencia entre los partidarios de la teoría más antigua de los radicales. Edward Frankland, considerado como químico líder en la década de 1860, la defendía tenazmente, tomando como punto de

partida ciertos problemas relacionados con los radicales de los hidrocarburos. Apoyándose en los datos empíricos disponibles, mantenía que había dos series homólogas: los radicales (metilo, etilo, propilo, etc.), por un lado, y por la otra, la familia de los hidruros (hidruro de metilo, hidruro de etilo, y así sucesivamente).

Fue ahí donde Schorlemmer realizó su principal contribución. Mostró que los hidruros de metilo y de etilo eran idénticos y los relacionó con el etano ($C_2 H_6$). Así pudo suponer que sólo había una sola serie y que se podía prescindir de los hidruros. En una larga serie de informes a la Royal Society –a la que él mismo se uniría pronto– siguió mostrando sus resultados en relación con los hidrocarburos simples. Pudo demostrar que Frankland estaba equivocado cuando sostenía que los radicales y los hidruros tenían distintos puntos de ebullición [40] .

Esto fue importante para los fundamentos de la química orgánica, pero también tenía una enorme importancia práctica. El conocimiento de los puntos de ebullición dentro de la serie del metano sería más tarde significativo para la industria petrolera. El refinamiento del *aceite de piedra,* o petr-óleo, se basa en el conocimiento de los diferentes puntos de ebullición de los hidrocarburos. Los primeros miembros de la serie del metano están en forma de gas a temperatura ambiente normal, pero cuanto más complejos son los compuestos, mayor es su punto de ebullición.

Obviamente, Schorlemmer no pudo predecir la enorme importancia del petróleo en el futuro. A finales del siglo XIX todavía era una idea descabellada que fuera a asumir el reemplazo del carbón; fue la industria del automóvil la que cambió el panorama. El petróleo se había extraído en pequeñas cantidades durante mucho tiempo, pero no fue hasta 1859, en Pensilvania, cuando comenzó su verdadero desarrollo. La exportación de queroseno a Europa comenzó en 1861. En 1862 Schorlemmer había analizado el «amerikanisches Steinöl» (aceite de piedra estadounidense, es decir, petróleo). Fue así como se introdujo en el problema de los hidrocarburos. Su interés prosiguió. Fue él quien sintetizó el octano, tan importante en la gasolina [41] .

En nuestro contexto, la pregunta crucial es cómo influyó Schorlemmer, con su investigación que luego resumió en sus libros de texto sobre química, en Marx y Engels. Tener un químico destacado en su círculo de conocidos fue de gran importancia para los dos. Como sabemos, Engels escribió más sobre las ciencias naturales que Marx; sobre todo,

ambicionaba sacar conclusiones que pudieran apoyar lo que consideraba una cosmovisión científica. Pero fue Marx quien hizo uso por primera vez de los resultados de la investigación de Schorlemmer para fortalecer su propia línea de argumentación.

La cantidad se convierte en calidad

Mientras Marx trabajaba en la versión final del primer volumen de *El Capital,* encontró tiempo para asistir a las conferencias populares pronunciadas por el químico alemán August Wilhelm von Hofmann en Londres. Habló de ellas en una carta a Engels. No estaba impresionado por el conferenciante, quien sin embargo le proporcionó al parecer nuevas ideas. En concreto, insertó una nota en las páginas de prueba en la que comparaba la transición de la artesanía a la manufactura con la nueva teoría química de las moléculas. No quería mencionar a Hofmann, le dijo a Engels; por otro lado, mencionó a los químicos franceses Auguste Laurent, Charles-Frédéric Gerhardt y Charles Adolph Wurtz. Este último era «el auténtico genio», agregó. Engels no reaccionó apreciablemente a la afirmación de que se podía encontrar el mismo tipo de relación entre las leyes químicas y las históricas. Sólo mencionó que Schorlemmer había dicho que Wurtz era un vulgarizador y que, aparte de Gerhardt, quien había desarrollado la teoría de las moléculas era el químico alemán Friedrich August Kekulé von Stradonitz. Dicho sea de paso, Schorlemmer le iba a enviar a Marx un libro que tenía la información correcta sobre el desarrollo de la teoría molecular [42] .

Marx asumió la corrección sólo en parte; en la breve nota que se mantuvo sin cambios tanto en las ediciones alemanas como en la traducción al francés, sólo se menciona a Laurent y Gerhardt. Pero lo significativo no es la nota, es lo que Marx decía en el texto, en concreto que en la historia, como en la química, «se muestra la exactitud de la ley descubierta por Hegel (en su *Lógica*), de que las diferencias meramente cuantitativas se convierten, más allá de cierto punto, en cambios cualitativos».

Es cierto que Hegel, en su magna *Ciencia de la Lógica,* se extendió mucho sobre la cualidad y en particular sobre la cantidad; gran parte del

primer volumen consta de diferentes determinaciones del concepto de cantidad, y al final del mismo volumen cantidad y cualidad se ponen en relación mutua. El aumento de una cantidad puede producir una nueva cualidad.

Pero a Hegel nunca se le habría ocurrido llamar a esto una ley. Para él, una ley científica era «etwas Ruhende» [algo estático], mientras que la dialéctica se ocupa de la constante capacidad de cambio y desarrollo de la realidad. Al hablar de leyes, Marx introduce una concepto que pertenece a las ciencias naturales modernas pero no a la filosofía de Hegel. Ya hemos visto que, en otros párrafos de *El Capital* , Marx habla de las leyes de un modo que lo induce a realizar cálculos cuantitativos bastante arriesgados [43] .

El concepto de «ley» en la ciencia ya es ambiguo. Por un lado, tenemos leyes que se aplican cuando se dan ciertas condiciones. Las reacciones químicas son de este tipo. El amoníaco y el ácido sulfúrico forman sulfato de amonio dentro de un intervalo de temperatura dado. Si el sulfato de amonio se calienta a más de 280 °C, el amoníaco y el ácido sulfúrico vuelven a disociarse.

Las leyes del desarrollo son de un tipo completamente diferente. La segunda ley de la termodinámica –la que asegura que la naturaleza tiende siempre a una mayor entropía– se dio a conocer en vida de Marx. El calor nunca se puede transformar totalmente en movimiento. Esto se aplica tanto a las máquinas de vapor como a los músculos humanos. Una metáfora popular que es fácil de malinterpretar es la de la «muerte térmica». Uno no muere de calor; es el calor el que muere.

Fue el físico alemán Rudolf Clausius quien formuló por primera vez la segunda ley de la termodinámica; también fue quien más tarde introdujo el concepto de entropía, que es la medida de cuánta energía térmica no puede transformarse en energía cinética. Marx no reaccionó con vehemencia a la segunda ley de la termodinámica, pero Engels lo hizo con mucho más entusiasmo. Al igual que Marx, había estudiado el principio llamado por primera vez ley de conservación de la energía que William Robert Grove propuso en su libro de 1846 *Correlation of Physical Forces.* Grove, juez y físico, es hoy día más conocido como padre de la pila o célula de combustible, pero su trabajo sobre la transformación de unas fuerzas en otras fue muy influyente. Marx leyó sus libros casi por accidente, mientras que Engels estaba más profundamente influido por él. Lo veía como un

brillante ejemplo de un materialismo que no suponía que todas las fuerzas pudieran reducirse a movimientos mecánicos. Tal como entendía el principio de conservación de la energía, se refería a la materia en movimiento bajo condiciones cuantitativamente determinadas que pasan de una forma de movimiento a otra. Siempre era una cuestión de atracción y repulsión, pero en diferentes formas. Engels escribió: «El movimiento mecánico de masas se convierte en calor, en electricidad, en magnetismo; el calor y la electricidad dan lugar a la descomposición química; la combinación química, a su vez, genera calor y electricidad y, por medio de esta última, magnetismo; y finalmente el calor y la electricidad producen a su vez el movimiento mecánico de masas». Estas palabras se encuentran en la importante sección de *Dialéctica de la naturaleza* que Engels tituló «Grundformen der Bewegung» [Formas básicas del movimiento], escrita en 1880-1881 [44] .

Esa imagen armoniosa de una serie de fuerzas que están cuantitativamente relacionadas entre sí pero son cualitativamente diferentes se había visto ahora perturbada por el cálculo de Clausius de la inevitable pérdida de calor. Volviendo a 1869, Engels se quejaba en una carta a Marx de la nueva idea difundida en Alemania de que «el mundo se está volviendo cada vez más y más frío». La teoría de la muerte térmica tuvo su auge popular con la conferencia *Über den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie* [Sobre la segunda ley de la termodinámica] que Clausius pronunció en 1867 en la Sociedad de Investigación Natural en Fráncfort, y que más tarde se publicó en un folleto. Engels se enteró directamente a través de Schorlemmer, quien había participado en el congreso, y se sorprendió [45] . En algunas de las notas que la posteridad ha recibido en la *Dialéctica de la naturaleza* continuó su polémica algo extraña. Obviamente, no era sólo la idea con respecto al contenido del principio de conservación de la energía la que lo había enfurecido, sino también el golpe mortal a la idea de la eternidad del universo que él, como muchos otros materialistas, sostenía.

Poco a poco el nombre de Clausius dejó de ser para él como un trapo rojo para un toro. Muy por el contrario, mencionaba con respeto el trabajo principal de Clausius *Die mechanische Wärmetheorie* [La teoría mecánica del calor], de 1864. Muy probablemente percibió que la segunda ley de la termodinámica era una gran aportación, y que en su concepción del mundo podía compararse con la teoría de la evolución biológica de Darwin y la teoría del desarrollo histórico de Marx [46] .

Pero volviendo a Marx y al paralelismo entre la transición de la artesanía a la manufactura y la relación entre, por ejemplo, los diversos compuestos en la serie de los alcanos como el metano (CH_4), el etano (C_2 H_6), y así sucesivamente, al principio el paralelismo parece extraño. Marx mantuvo que la artesanía se convirtió en manufactura cuando el número de empleados alcanzó cierto nivel que hizo imposibles las formas típicas del trabajo artesano, con maestros, oficiales y aprendices. En su lugar se desarrolló un modo de producción en el que la división del trabajo es importante y natural.

La relación entre los diferentes hidrocarburos de una serie como la de los alcanos es de un tipo completamente diferente. El metano no se convierte en etano. Sólo mediante el análisis se puede encontrar la sorprendente regularidad en la configuración atómica. Un átomo de carbono se une a cuatro átomos de hidrógeno, dos átomos de carbono a seis, y así sucesivamente. Esas semejanzas puramente cuantitativas no se corresponden con ninguna similitud con respecto a las propiedades. Por el contrario, las distintas sustancias de la serie son sorprendentemente diferentes; por eso se llamaban antes parafinas.

¿Cuál fue, entonces, la conexión que vio Marx entre los hidrocarburos y el paso de la artesanía a la manufactura? Obviamente esta: que un cierto aumento en la cantidad (en un caso, el número de empleados; en el otro, el número de átomos) conduce a algo cualitativamente nuevo. La similitud no reside en los procesos (no se puede hablar de ningún proceso con respecto a los hidrocarburos); tampoco hay similitudes entre las teorías. La semejanza de la que se puede hablar se refiere a un fenómeno, del que se pueden encontrar ejemplos en muchas áreas de la realidad. En relación con los cambios de temperatura, las sustancias pueden pasar de la forma sólida a la líquida y del estado líquido al gaseoso. Las personas reunidas para una tarea común se comportan de manera diferente si son sólo cinco o si son veinte o 10.000. Cuando un tipo de contaminación del aire alcanza cierto límite, tiene consecuencias catastróficas. Como reza el dicho popular: es la última brizna de hierba la que quiebra la espalda del camello.

Hegel vio la transición de la cantidad a la cualidad como una regularidad del pensamiento dialéctico; en resumen, lo que él llamaba lógica. En realidad esa línea de pensamiento es consecuencia de su idealismo. La realidad era para Hegel esencialmente pensamiento. Pero Marx no era idealista. ¿Con qué es, entonces, con lo que está de acuerdo cuando

menciona a Hegel? ¿Alude a algo que tiene su base en la realidad material? ¿O podemos hablar de la cantidad que pasa a cualidad sólo en el nivel teórico? En el primer caso se trataría de una especie de súper-ley que se aplicaría en principio a todas las áreas de la realidad. Pero la pregunta de por qué la realidad obedece a dicha ley tendría diferentes respuestas en distintas áreas. La relación entre los diferentes hidrocarburos incluidos en la serie de los alcanos es de un tipo diferente a la que prevalece entre diferentes grupos de personas, comunidades de trabajo o proyectos.

Si su validez se limita al nivel teórico, nos acercamos significativamente a las propias ideas de Hegel, con la diferencia sustancial que ese nivel teórico –para un materialista como Marx– sólo se ocupa de nuestra forma de organizar el conocimiento y no de la realidad de la que trata el conocimiento. Podríamos decir que las teorías, en todas las áreas, deben contar con *límites* de diferentes tipos. Una compañía artesanal no puede crecer por encima de un nivel dado si quiere preservar una producción artesanal. Un átomo de carbono en la serie de los alcanos sólo se puede combinar con cuatro átomos de hidrógeno; dos átomos de carbono se combinan inevitablemente con seis, tres con ocho, y así sucesivamente.

John Bellamy Foster abrió la vía para una tercera posibilidad; en concreto, que Marx estaba siguiendo los pasos de Immanuel Kant, quien en la *Crítica del Juicio* (1790) trató la forma en que experimentamos la funcionalidad en nuestro mundo. Distingue dos áreas, separadas hoy pero a menudo unidas en tiempos de Kant, y más aún en la época romántica: arte y organismos. Se dice que ambas son tan funcionales, consideradas como totalidades, que inevitablemente las imaginamos como creadas por algún ser inteligente. En cuanto a una obra de arte, así es de hecho, ¿pero se puede decir lo mismo de las criaturas vivientes? Dentro del horizonte de la experiencia humana, no hay un organizador de los seres vivos. Las criaturas nacen y se desarrollan siguiendo un patrón fijo; en sus cuerpos son numerosos los procesos que se entrelazan de un modo artístico. No tenemos derecho a imaginar un creador independiente, pero sí a imaginar que entendemos mejor cómo funcionan los organismos si buscamos lo funcional dentro de ellos. Eso es una idea *reguladora,* dice Kant. Regula nuestro pensamiento, pero no nos lleva a ninguna conclusión segura, del tipo de las que propone la ciencia.

Foster está por supuesto muy familiarizado con el hecho de que Marx no se hizo preguntas sobre los organismos y su método de funcionamiento; pero sostiene que el método dialéctico que parece ver en Marx es una

alternativa más radical a la forma de pensar de Kant. «El razonamiento dialéctico puede así ser visto como un elemento necesario de nuestra cognición, surgido del *carácter emergente, transitorio, de la realidad tal como la percibimos* », dice Foster [47] .

El concepto de *surgimiento* desempeña un papel clave en muchos contextos científicos y filosóficos; significa que una estructura compleja puede surgir de una menos compleja. Patrones relativamente simples pueden dar lugar a patrones más complicados. Esto se aplica tanto a la naturaleza orgánica como a la inorgánica, así como a la sociedad. La meteorología explica cómo pequeños cambios en los parámetros climáticos pueden desencadenar huracanes. La vida se originó en un momento dado a partir de compuestos orgánicos complejos, lo que constituye un espléndido ejemplo de surgimiento. La especie humana, con su gran cerebro, sus manos singularmente útiles y su laringe configurada de modo que puede pronunciar vocales, implica algo crucialmente nuevo en el desarrollo de las especies; y la historia de la humanidad y sus sociedades está llena de ejemplos de saltos similares. Un conjunto de circunstancias se unen y dan lugar a algo nuevo. Marx habló sobre la transición de la artesanía a la manufactura; en los *Grundrisse* realizó un avance mayor y habló sobre las relaciones que constituían las condiciones previas para el capitalismo sin formar parte de él. Ahí el capitalismo aparece en un sentido eminente como un ejemplo de un fenómeno emergente. No hay nada misterioso en su origen, pero conlleva algo cualitativamente nuevo.

Así pues, Foster lleva ventaja cuando introduce el concepto de *surgimiento* en el contexto de la cantidad y la cualidad, como algo mucho más apropiado que el concepto de *límite* que examinamos recientemente. Pero está por completo equivocado cuando alude a Kant en su argumentación, limitando así el alcance de la idea de Marx. Marx no habló de la realidad «tal como la percibimos», sino de la realidad a la que accedemos al observarla, y sobre todo trabajando con ella.

Eso no significa –como se dice a menudo en la tradición marxista– que el conocimiento humano sea un puro reflejo de la realidad. Marx ofrece algunas líneas explicativas al respecto en el posfacio de la segunda edición de *El Capital* del que ya nos hemos ocupado. En la investigación, todo el material se asimila en su diversidad, que es difícil de captar. No hay un orden obvio en esta masa de material; ese orden sólo se crea en la descripción. La dinámica del material se refleja «idealmente» en lo que

puede parecer una construcción *a priori,* dijo Marx. Por lo tanto, no se trata de un reflejo de la realidad, ni de la realidad tal como la imaginamos. Es el resultado de un proceso conjunto de trabajo y descripción, o de una producción, si se prefiere decirlo así [48] .

El concepto de *surgimiento* también nos ayuda a darnos cuenta de que el ejemplo que Marx ofreció en su nota sobre el paso de la cantidad a la cualidad es muy desacertado. La transición de la artesanía a la manufactura es un buen ejemplo de surgimiento, pero la serie de alcanos alifáticos no lo es. Todos ellos responden a la fórmula $C_n H_{2n+2}$, pero no hay un proceso que lleve del metano al etano y así sucesivamente. Ahí rige una ley que dice que un átomo de carbono se une a cuatro átomos de hidrógeno, pero dos átomos de carbono se unen a seis átomos de hidrógeno, por lo que siempre permanece algo estable, «algo estático», como dijo Hegel.

El error de Marx se puede explicar por el entusiasmo que todos los nuevos descubrimientos químicos despertaban en él: las conferencias de Hofmann, su relación con Schorlemmer y muchas otras cosas en una época y ambiente donde la gente instruida en general, no sólo los especialistas, pretendía familiarizarse con los nuevos avances en la química y las ciencias naturales. Como hemos visto, Engels no reaccionó aprobadoramente cuando Marx le escribió que iba a comparar el curso histórico de los acontecimientos con la nueva teoría química de las moléculas. Marx no desarrolló las consecuencias del concepto de ley dialéctica que había introducido, ni volvió nunca sobre esa innovación; ni siquiera usó la palabra «ley» cuando habló sobre la negación de la negación (véase *supra,* «La estructura de *El Capital* », cap. 11) al final de *El Capital.* Pero aquella notita sobre las leyes en la química y en la historia tuvo repercusiones que nadie hubiera podido imaginar. Echaremos ahora un vistazo a esa historia.

Anti-Dühring

El 30 de mayo de 1873 Engels escribió una carta dramática a Marx, en la que le decía: «Esta mañana, estando todavía en la cama, me vinieron a la cabeza los siguientes puntos dialécticos sobre las ciencias naturales». La

carta estaba escrita, claramente, a toda prisa. Marx y él se volverían a encontrar pronto. Karl estaba en una visita temporal a Mánchester, y Engels llevaba ya tres años viviendo en Londres.

Está claro que no le había hablado de nada parecido en las numerosas reuniones que habían tenido en Londres. La respuesta de Marx también indicaba que estaba un poco sorprendido. Respondió que no podía decir nada definitivo sobre las ideas de su amigo hasta que hubiera consultado a «las "autoridades"». Esas autoridades eran, por un lado, Carl Schorlemmer y, por otro, Samuel Moore, el abogado y matemático del que ya hemos hablado y que acabaría traduciendo *El Capital* al inglés. Mientras Marx escribía su carta, Schorlemmer apareció por casualidad y escribió algunas notas en los márgenes de la carta de Engels. No eran más que una expresión aprobadora: «Muy bien, esa es también mi opinión» y «¡De acuerdo!». El propio Engels no se vio influido, ciertamente, por su amigo químico; pero Schorlemmer, obviamente, tampoco sabía más sobre las nuevas ideas de Engels. Al igual que en la respuesta de Marx, tampoco él quiso comentar su importancia más inmediata [49] .

La carta de 1873 significaba algo nuevo en la vida de Engels. Desde aquel momento hasta la muerte de Marx, la obra que la posteridad iba a conocer como *Dialéctica de la naturaleza* fue el centro de su actividad. Cierto es que desde 1858 había venido escribiendo comentarios dispersos sobre cosas que le interesaban en las ciencias naturales y en la filosofía, pero ahora era todo un gran proyecto lo que estaba cobrando forma en su cabeza.

El proyecto consistía en mostrar que las nuevas ciencias naturales formaban una unidad jerarquizada de diversas formas de movimiento. El camino iba de lo simple a lo complejo; de la mecánica, pasando por la «física propiamente dicha», hasta la química y la biología. Engels ni siquiera tuvo que señalar a Marx que, en última instancia, quería encontrar un lugar en esa compleja unidad para sus propias teorías sobre la sociedad humana y su desarrollo. Vale la pena señalar que la respuesta de Marx a las nuevas ideas de Engels fue tan indiferente como la respuesta de Engels a las ideas de Marx sobre leyes dialécticas que conectaban la química orgánica con la teoría social.

En cualquier caso, Engels siguió trabajando en su idea; pero pronto se vería interrumpido en su concentración. La razón fue el vehemente ataque de Eugen Dühring a *El Capital* que hemos mencionado varias veces y que influyó en el posfacio de Marx a la segunda edición del primer volumen.

Ese ataque no sólo irritó a Marx, sino que también soliviantó a sus simpatizantes socialdemócratas en Alemania. El propio Dühring era socialdemócrata; vivía en Berlín y su influencia sobre sus compañeros de partido, en esa ciudad en particular, estaban creciendo rápidamente. Wilhelm Liebknecht, quien después de su difícil juventud en Londres era ahora un hombre de peso que dirigía *Vorwärts,* el periódico del partido, escribió a Marx y lo alentó a responder a la crítica de Dühring. Pero Marx no tenía tiempo; estaba demasiado absorbido en sus esfuerzos por completar el segundo volumen de *El Capital* [50] . Engels asumió de mala gana la tarea. En el primer prólogo que escribió para el *Anti-Dühring,* que luego descartó y que acabó en la *Dialéctica de la naturaleza,* escribió: «El siguiente trabajo no se debe en modo alguno a un "impulso interno". Por el contrario, mi amigo Liebknecht puede dar testimonio del gran esfuerzo que le costó persuadirme para que arrojara la luz de la crítica sobre la nueva teoría socialista de Herr Dühring» [51] . Las cartas entre Marx y Engels también atestiguan que fue después de largas vacilaciones para dejar a un lado una obra más importante, es decir, la *Dialéctica de la naturaleza,* cuando Engels asumió la tarea de responder a Dühring.

Liebknecht parece haber creído hasta el final que era Marx quien debía defenderse contra Dühring, y así lo dijo en varias ocasiones. Marx se molestó y le explicó que Engels estaba haciendo un gran sacrificio, ya que ese proyecto le estaba obligando a interrumpir «un trabajo incomparablemente más importante» [52] . El *Anti-Dühring* no supondría por tanto, creían Engels y Marx, más que un paréntesis; pero de hecho alteró la dirección del pensamiento filosófico de Engels.

La *Dialéctica de la naturaleza* consiste en una colección variada de textos; muchos de ellos son sólo notas cortas o aforismos, otros son bocetos de mediana longitud, y algunos son capítulos completamente desarrollados. El material no está dispuesto en orden cronológico en las ediciones impresas, pero la mayoría de los textos pueden ser fechados. Se descubre así que lo que Engels escribió antes de mayo de 1876, cuando comenzó a trabajar en el *Anti-Dühring,* se limita a textos breves en los que Hegel está constantemente presente. Al comienzo de aquel periodo, desde su carta a Marx en 1873 en la que le mencionaba sus nuevas ideas, estaba ocupado en particular con la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [Enciclopedia de Ciencias Filosóficas] de Hegel, publicada en 1817, 1827 y 1830. En ella Hegel presenta una audaz compilación del conocimiento

humano reunido en las diversas disciplinas de la filosofía, desde las matemáticas y las ciencias naturales hasta la historia. Ernst Haeckel, quien fue el primero en extraer consecuencias filosóficas de *El origen de las especies* de Darwin, aparece también a menudo en las notas de Engels.

Dos líneas de pensamiento que se entretejen entre sí dominan los textos tempranos de Engels, desde el primero de 1858 sobre Ludwig Büchner [53] . Lo único que atribuye a Hegel es que no hay categorías fijas. Las nuevas ciencias naturales mostraban que fenómenos que antes se consideraban claramente separados, o incluso incompatibles, fluyen y se mezclan entre sí. En el manuscrito sobre Büchner, Engels distingue entre tendencias metafísicas y dialécticas; así trata de captar con precisión la diferencia entre categorías fijas y fluidas. Los opuestos se relacionan entre sí: razón y consecuencia, causa y efecto, identidad y diferencia, apariencia y esencia. Pero la dialéctica no sólo disuelve los conceptos; también nos muestra que lo que parece invariable en la realidad objetiva se amplía y se convierte en algo nuevo. En una nota de 1875 dice que no hay «fronteras estrictas» [54] . Los ejemplos que ofrece provienen de la biología evolutiva, y destruyen la idea de especies inmutables.

Es importante recordar que, incluso en estas primeras notas, Engels hablaba de una dialéctica del mismo tipo (o al menos similar) en el pensamiento y la realidad. En última instancia, es la naturaleza real, evasiva y en constante cambio la que hace necesario que el pensamiento, y por lo tanto también la ciencia, trabaje con conceptos opuestos que, sin embargo, no se excluyen mutuamente [55] .

El orden de la naturaleza es cambiante, pero en cualquier caso hay en ella un orden. Tal es la segunda idea, más específica, en las primeras notas de Engels. Eso es lo que predominaba en la carta a Marx de 1873. Todo lo que existe es materia en movimiento, pero hay diferentes formas de movimiento. Las nuevas ciencias naturales podían mostrar cómo se relacionan entre sí las diferentes formas de movimiento. El movimiento mecánico, el calor, la electricidad, etc., no son cantidades completamente separadas; lo son cualitativamente, pero la transición de una cualidad a otra puede determinarse cuantitativamente.

Engels ampliaría muy pronto sus ejemplos a la biología, e inmediatamente después también a las sociedades humanas. Cuando escribió en 1875 un breve bosquejo a grandes rasgos sobre la dialéctica, ya podía abarcar toda la realidad. La vida estaba vinculada a las proteínas, y la historia humana se

movía hacia adelante impulsada por los conflictos. Las transiciones entre los distintos niveles de realidad se suceden tan rápidamente que el observador apenas puede mantenerse al día. Aquellas notas seguramente fueron hechas para la propia memoria de Engels y no para otros lectores [56] ; pero todavía *no había ningún indicio de ninguna ley dialéctica.* Estas aparecen por primera vez cuando trata de defender el uso del concepto por Marx en *El Capital.* Aquel fue un paso crucial. Las ideas extremadamente generales que vertebran las primeras notas breves reciben mayor rotundidad de golpe, es decir, la certeza que caracteriza todo el *Anti-Dühring* e incluso la mayoría de los textos que Engels escribió posteriormente y que fueron incluidos en la *Dialéctica de la naturaleza.* Pero ¿cuál fue el precio que pagó por ella?

Engels escribió el *Anti-Dühring* –cuyo título completo era *Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* [La revolución de la ciencia del señor Eugen Dühring]– entre septiembre de 1876 y junio de 1878. El texto se publicó por primera vez como una larga serie de artículos en el periódico *Vorwärts* entre enero de 1877 y julio de 1878, y luego como libro en 1879. Su correspondencia de aquella época está llena de quejas. Liebknecht es «el tonto de Wilhelm» que sufría de escasez de originales para *Vorwärts* y por eso presionaba a Engels para que escribiera tan rápido como fuera posible. En otra carta, Engels se muestra por una vez celoso de Marx: «Tú puedes recostarte en una cama caliente, estudiar las relaciones agrarias rusas en particular y la renta del suelo en general sin nada que te interrumpa, pero yo tengo que sentarme en un duro banco, beber vino frío y dejar a un lado todo lo demás para romper una lanza contra el tedioso Dühring» [57] .

Engels se exasperaba fácilmente, pero Marx también contribuyó con un texto al *Anti-Dühring.* Lo llamó «Randnoten zu Dührings "Kritische Geschichte der Nationalökonomie"» [Notas al margen sobre la «Historia crítica de la economía política» de Dühring]. Se publicó una versión abreviada en el periódico, y con algunos pequeños cambios introducidos por Engels en la versión libro [58] . Pero casi la totalidad era de Engels, y poco a poco encontró mayor placer en el trabajo, que le dio la oportunidad de desarrollar la visión del mundo que tanto había ansiado, antes incluso de su trabajo en el *Anti-Dühring.*

Por otro lado, en 1879, cuando apareció publicado como libro, aún podría decir Engels que tenía la intención de no dejarse interrumpir jamás, y

distraerse de asuntos más importantes, por «actividades periodísticas» [59] . Sólo más tarde, cuando había perdido la esperanza de completar su gran obra sobre la dialéctica, pudo hablar un poco más apreciativamente del *Anti-Dühring*. Pero entonces el libro también pudo convertirse en la puerta de entrada a las teorías de Marx para muchos miembros activos del joven movimiento obrero. Llegaría a dejar su huella en lo que comenzó a llamarse marxismo alrededor de 1890, aunque más bien debería haberse llamado «engelsismo» [60] .

A su modo, el *Anti-Dühring* es un libro claro y fácil de entender, aunque no está a la altura artística de *El Capital* . Consta de tres partes tras una introducción explicativa. Primero la filosófica, que, siguiendo la tradición, se divide en filosofía natural y filosofía moral. Después viene la economía política, y finalmente el socialismo. Es un curso popular sobre las teorías de Marx envuelto en la construcción teórica más completa que el propio Engels había estado armando durante algunos años.

Pero al final de la sección filosófica hay algunos capítulos breves que representan algo nuevo. El primero se llama «Dialéctica. Cantidad y cualidad», y el segundo «Dialéctica. La negación de la negación» [61] . En esos capítulos Engels responde directamente a la crítica de Dühring de las breves líneas en *El Capital* en las que Marx habla de la ley de la cantidad y la cualidad, así como sobre la negación de la negación. Seguramente la mayoría de los lectores de *El Capital* ni siquiera notaron esos puntos en una vasta y compleja masa de texto. Pero sí los percibió Dühring, por la sencilla razón de que había desarrollado su propia dialéctica para expulsar a Hegel, y por eso las referencias de Marx a la conexión de Hegel con la dialéctica eran para él como un trapo rojo para un toro. Calificó a Marx, con bastante simpleza, de hegeliano, lo cual, como hemos visto, enfureció a este. Y ahora le tocaba a Engels defenderlo. Así, el asunto se amplió a proporciones distintas a las que tenía en *El Capital* .

Ni Dühring ni Engels se quejaron de que Marx, a diferencia de Hegel, hablara de una «ley» en relación con la cantidad y cualidad. Ambos dieron por sentado que simplemente estaba siguiendo a Hegel. Engels se quejó de que Dühring argumentara que Marx entendía la tesis de Hegel sobre la cantidad y la cualidad como una ley general, mediante la cual cada caso individual podía inferirse deductivamente. En realidad era al revés: Marx dijo que la ley de Hegel pasa la prueba frente a los dos casos empíricos que compara –uno de la economía política y el otro de la química orgánica–. Es

una observación importante, pero por otro lado el error de Dühring es comprensible cuando Marx habla de leyes.

Engels también dijo que Marx había sido el primero en descubrir esta ley. Hegel había quedado así fuera de la polémica; el propio Engels, pese a todas sus ambiciones con respecto a una buena orientación de las ciencias naturales, otorga la prioridad a Marx. Pero en el siguiente paso falsea a Marx, hablando de la negación de la negación como de otra ley. Engels la describe como «una ley extremadamente general, y por ello mismo extremadamente importante y de gran alcance, del desarrollo de la naturaleza, la historia y el pensamiento» [62] . Como hemos visto, la frase «ley del desarrollo» es importante. ¿Pero pretendía Engels afirmar que tenía el mismo carácter que la ley de la entropía? No lo creo. Lo que él llamaba la negación de la negación se basaba en cierto número de ejemplos, que iban desde la lógica y las matemáticas hasta la historia. Engels era consciente de su carácter heteróclito; reconocía que el desarrollo de una planta desde la semilla a la flor, con sus distintas etapas, por ejemplo, no tenía mucho que ver con el cálculo integral, y podemos estar de acuerdo con él en eso.

Con dos leyes dialécticas quedaba abierta la vía para incorporar más. Cuando Engels retomó nuevamente en 1878 el trabajo en la *Dialéctica de la naturaleza,* primero hizo un plan para toda la obra; permaneció la introducción que había escrito antes de dedicarse al *Anti-Dühring;* pero ahora introdujo una sección totalmente nueva, sobre la validez universal de las leyes de la dialéctica. De repente, estas leyes se habían convertido en *cuatro.* La primera era la ley de la cantidad y la cualidad, y la segunda la ley de la unidad de los contrarios, que Engels ya había expuesto en el *Anti-Dühring* pero sin otorgarle allí el rango de ley de la dialéctica, sino más bien con el estatus de principio dialéctico superior a todos los demás. Ahora se situaba en una posición preeminente junto a la primera ley, y se añadían como tercera la ley de la negación de la negación y, como cuarta, la «forma espiral de desarrollo» *(Spirale Form der Entwicklung)* [63] .

Según todas las apariencias, esta cuarta ley pretendía captar la tendencia del desarrollo a repetir etapas anteriores pero a otro nivel, observación que también había puesto de relieve Hegel; pero esta ley desapareció rápidamente. Cuando Engels desarrolló el plan para un texto algo más detallado al año siguiente, en 1879, no se incluía, y el número de leyes quedaba reducido tres, que se hicieron normativas en la tradición iniciada cuando se imprimió en 1925 la *Dialéctica de la naturaleza* (con el título

Natur und Dialektik) [64] . Sobrevivieron pues tres leyes hasta el presente, pero sobre todo mientras existió la Unión Soviética. Se han repetido en todo tipo de manuales y se han expuesto de varias maneras más o menos imaginativas. Los más dogmáticos han insistido en su defensa, pero se puede asegurar sin riesgo de equivocarse que nadie se ha visto atraído a la tradición de Marx, ni siquiera de Engels, por esas leyes. Se han convertido en una carga adicional que sólo cabe defender empleando toda suerte de razonamientos más o menos sofísticos.

Como hemos visto, su posición en los escritos de Marx es extremadamente frágil, limitándose su contribución a unas pocas líneas en *El Capital,* que sin duda se habrían hundido en el gran archivo del olvido si Dühring no las hubiera atacado y Engels no hubiera considerado importante defenderlas y luego seguir trabajando en el concepto de «ley de la dialéctica». Pero incluso a él le resultó difícil decidirse: las dos leyes iniciales se convirtieron en cuatro, y luego se redujeron a tres.

Cuando al final de su vida Marx estaba redactando extractos cuidadosos de libros de texto y manuales de química bastante avanzados, no aparecían en ellos las leyes de la dialéctica. Revisó con cuidado la química orgánica, incluidas las parafinas que eran la especialidad de Carl Schorlemmer, pero no había ni una palabra sobre la dialéctica al respecto. Su objetivo, sencillamente, era entender el contexto como tal, muy importante para la agricultura y para la industria química.

La gran pregunta es qué actitud adoptó Marx hacia el *Anti-Dühring,* y en particular en relación con la exposición de las leyes de la dialéctica (que aún eran sólo dos). Como hemos dicho, Marx aportó su propio texto, que no tenía nada que ver con dichas leyes. En el prólogo de la edición que se publicó en 1885 –es decir, después de la muerte de Marx–, Engels nos asegura que «le leí todo el manuscrito antes de que se imprimiera» [65] . Es muy probable que Marx deseara estar más informado sobre una publicación que al fin y al cabo trataba de sus propias teorías. ¿Pero consideró cuidadosamente las consecuencias de las leyes de la dialéctica? ¿Pudo imaginar que servirían de base para algo más que para la simple propaganda?

No es probable que el concepto de ley de la dialéctica ocupara algo más que una posición muy coyuntural en su pensamiento, y lo mismo se puede decir en relación con Engels, no sólo porque estaba ocupado tratando de completar los siguientes volúmenes de *El Capital;* también preparaba una

publicación más corta en la que iba a resumir sus puntos de vista filosóficos, en concreto *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* publicado en 1886 como artículos periodísticos, y en 1888 como libro [66] . Es seguramente lo mejor que Engels escribió en el género, una presentación clara y concentrada de aproximadamente cuarenta páginas en la que pasa revista al pensamiento de Hegel y Feuerbach, a los grandes descubrimientos científicos acaecidos durante su época y, finalmente, a las teorías, inspiradas por Hegel y Marx, que alentaban al nuevo movimiento obrero. ¡Pero en ese libro no hay ni una palabra sobre ninguna ley de la dialéctica! Y ello pese a que era el lugar idóneo para exponer tales leyes, si verdaderamente hubieran ocupado un lugar central en su propia filosofía. En cualquier caso, el paréntesis se había cerrado; ya no hacía falta defender la pequeña desviación de Marx contra un beligerante profesor de filosofía de Berlín. Engels podía dejar que cayeran en el olvido sin echarlas de menos.

«El fundamento de nuestra teoría»

El libro de Charles Darwin *El origen de las especies* se publicó el 24 de noviembre de 1859. La primera edición se agotó casi de inmediato. Engels fue uno de los pocos afortunados que lograron hacerse con un ejemplar, y el 12 de diciembre escribió a Marx que el libro era «absolutamente espléndido» [67] . Vio su importancia primordial en el hecho de que hacía imposible toda teleología, es decir, cualquier idea de que los organismos vivos estuvieran de algún modo guiados por un propósito. En segundo lugar, era el mayor intento de demostrar el desarrollo histórico en la naturaleza.

Esto último hizo que Engels cambiara su concepción del mundo en un punto importante. Apenas unos meses antes, en su revisión del Prefacio de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política,* había afirmado que la naturaleza carecía de historia [68] . Marx llegó a la misma conclusión cuando, aproximadamente un año después, revisó *El origen de las especies.* Durante varias semanas no había podido escribir, dedicándose a cuidar a su esposa Jenny durante el tiempo en que estuvo gravemente

enferma de viruela. Pero había podido leer mucho junto a su lecho, le dijo a Engels, incluido el libro de Darwin. Por más que «expresado toscamente a la inglesa», había que reconocerlo como «el libro que contiene los fundamentos histórico-naturales de nuestra manera de ver». Eran palabras importantes. La expresión «fundamentos histórico-naturales» es, por cierto, un tanto confusa. Hasta bien entrado el siglo XIX, historia natural designaba el conocimiento que no se podía resumir en unas pocas declaraciones o unas leyes: la filosofía natural era lo contrario; los *Principia* de Newton eran el paradigma de un tratado filosófico natural, mientras que Linneo era un típico historiador natural. Tradicionalmente, la historia natural no tenía nada que ver con ningún desarrollo en el tiempo [69] .

Pero sin duda era precisamente el desarrollo en el tiempo lo que Marx tenía en mente. La humanidad se había desarrollado a partir de otras especies animales. Su historia es una continuación de un largo proceso biológico. En una carta que escribió a Ferdinand Lassalle unas semanas después, exponía aproximadamente los mismos puntos de vista. La publicación de Darwin era «muy importante» y «se adapta a mi propósito, ya que me sirve de base en ciencias naturales para la lucha de clases en la historia», decía, y agregó: «Por supuesto, tiene uno que soportar el torpe estilo inglés de argumentación» [70] .

Es comprensible el alivio de Marx, ahora que podía hablar de los orígenes biológicos de la humanidad. En los *Manuscritos* había evitado incómodamente la cuestión con una línea de argumentación bastante sofisticada, y después de eso ni siquiera la había discutido. De Darwin recibió una respuesta clara y honesta. Es cierto que en *El origen de las especies* no decía nada sobre la génesis de la especie humana –Darwin esperó a hacerlo por primera vez en su libro de 1871, *The Descent of Man* –. Pero, en cuanto se publicó *El origen de las especies,* tanto sus seguidores como sus adversarios llegaron a la conclusión de que la humanidad estaba inserta en un gran proceso de transformación. Sería extraño que la humanidad hubiera permanecido igual a sí misma desde el principio de los tiempos, mientras que todos los demás seres vivos habían cambiado.

Pero Marx se quejaba del «torpe estilo inglés» de Darwin. Era el método de presentación en sí mismo lo que le molestaba: la serie de desmañados capítulos llenos de información, tan alejada de la gran arquitectura de *El Capital.* Lo empeoraban aún más las entusiastas referencias de Darwin a Thomas Robert Malthus y su teoría de la superpoblación. Malthus era un

nombre importante en Gran Bretaña en aquel momento. Sus ideas de que la población –y en particular las capas más humildes– aumentaba más rápidamente que la producción de alimentos siguió siendo durante mucho tiempo un elemento fijo en el debate público británico. Malthus estaba entre los que proponían medidas drásticas contra los pobres y desempleados, y también era un importante enemigo para los cartistas y otros críticos rigurosos del orden social prevaleciente. En el ambiente liberal del que Darwin formaba parte, Malthus era uno de los temas populares de conversación. No es necesario leer sus libros para tener una idea clara de sus propuestas. Malthus había fallecido en 1834, pero su nombre volvió a cobrar relevancia cuando se dejaron sentir los problemas sociales de la pobreza, el hambre y el hacinamiento (Malthus, que era sacerdote, había recomendado la abstinencia sexual como remedio contra la superpoblación).

Una vez que Darwin estuvo listo finalmente para publicar su teoría en *El origen de las especies,* Malthus ya era considerado un poco anticuado. Pero Darwin, sin dejarse afectar por las ideas entonces de moda, le asignó un lugar de honor entre sus inspiradores. Tituló el tercer e importante capítulo de su obra –en el que se exponía el principio de la selección natural– «La lucha por la existencia», que más adelante alternaba indistintamente con «Lucha por la vida», una expresión de significado similar. Se le ocurrió la idea leyendo la séptima edición (1836) de la obra de Malthus *An Essay on the Principle of Population* [71] .

Marx había sido siempre un crítico implacable de Malthus, lo que extendió a sus huellas en *El origen de las especies*. En una carta a Engels, Marx escribió: «Es notable cómo Darwin redescubre, entre las bestias y las plantas, la sociedad inglesa con su división del trabajo, competencia, apertura de nuevos mercados, "inventos" y la "lucha por la existencia" malthusiana». Recordó cómo Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu,* hablaba de la sociedad burguesa como un «reino animal intelectual». En Darwin, por el contrario, la sociedad burguesa se encuentra en lo más hondo del reino animal [72] .

Marx se disgustó por tanto cuando Friedrich Albert Lange, un socialista y filósofo neokantiano alemán, presentó la historia de la humanidad como una larga «lucha por la existencia» en su libro *Die Arbeiterfrage* [La cuestión obrera] de 1865. Lange explicaba que su intención era «derivar la cuestión obrera de los principios de Darwin». Al mismo tiempo, agregó que no veía

estos principios como inevitables para la humanidad, ya que se elevan por encima del «mecanismo cruel y sin alma mediante su intencionalidad calculada»; pero no pueden liberarse completamente de la lucha por la existencia. Lange veía su propio libro como un imperfecto intento inicial de mostrar que tanto el desarrollo intelectual como el económico pueden entenderse con los mismos principios que el origen de las especies, es decir, a través de la lucha por la existencia.

Nunca quedaba claro el límite entre la selección ciega y la capacidad de la humanidad para planificar y predecir. Lo principal era demostrar la importancia de la selección natural para el desarrollo de la humanidad. Lange le dio a la expresión «lucha por la existencia» una interpretación amplia. Incluso en la naturaleza, la lucha concierne no sólo a la pura supervivencia sino también a las *mejores* condiciones que gobiernan la vida. Así es también entre los humanos. La lucha de los trabajadores es principalmente una lucha por los «salarios».

Las condiciones para la selección son, naturalmente, la sobreproducción –de «las semillas de la vida» en la naturaleza, y de los «talentos» en la sociedad humana–. Esos talentos están dispersos entre la masa de la gente, pero entre los trabajadores, en una sociedad jerárquica, nunca se utilizan, ya que las posiciones de liderazgo están reservadas para «ciertas capas».

Según Lange, se requiere una selección más efectiva de esos dones para el desarrollo en una dirección socialista. El capitalismo obliga a los trabajadores a ser únicamente eso: trabajadores. Su esperanza está en un proceso de mejora moral que pueda eliminar parcialmente la necesidad natural. Obviamente, la lucha por la existencia podría servir para propósitos tanto racionales como irracionales: bien la lucha por la justicia, bien por una sociedad jerárquica injusta [73] .

El comentario de Marx sobre el libro de Lange es contundentemente sarcástico. Cuando leyó la segunda edición de 1870, escribió a su amigo Ludwig Kugelmann que el señor Lange había hecho un gran descubrimiento, en concreto, que toda la historia se puede subordinar a una gran ley de la naturaleza; pero esa ley de la naturaleza no es más que una frase –la «lucha por la vida»–, cuyo contenido es la teoría malthusiana de la población, o más exactamente de la superpoblación. Lange no trató de analizar la frase; sólo encontró en ella «un método muy gratificante para la ignorancia presuntuosa, rebuscada y pseudocientífica, y para la pereza intelectual» [74] .

Marx insistió en que la «lucha por la vida» de Darwin pierde su utilidad en el campo de la historia. Esta era también la opinión de Engels. La selección es crucial para la evolución biológica, pero no para el desarrollo de la humanidad. Mucho antes de que Marx y Engels hubieran oído el nombre de Darwin, habían explicado en *La ideología alemana* que «los seres humanos se pueden distinguir de los animales por la conciencia, por la religión o por cualquier otra cosa que se desee. Ellos mismos comienzan a distinguirse de los animales en cuanto comienzan a *producir* sus medios de subsistencia, un paso que está condicionado por su organización física» [75] .

Ambos permanecieron apegados a esa declaración; pero en el momento en que escribieron *La ideología alemana* todavía no disponían de una teoría biológica que al mismo tiempo pudieran asumir y con la que contrastar su idea. El libro de Darwin cambió esa situación drásticamente. La selección proporcionaba una clave para la comprensión del desarrollo de la vida en la Tierra, pero con la humanidad y su producción consciente había aparecido algo fundamentalmente nuevo.

Marx tenía empero problemas con el uso acrítico de Malthus por parte de Darwin, que podía situarlo en una posición difícil en relación con explicaciones alternativas para el desarrollo de las especies. En 1866, cuando por fin estaba a punto de completar el primer volumen de *El Capital,* leyó por casualidad un libro del polímata francés Pierre Trémaux, *Origine et transformations de l'homme et des autres êtres* [Origen y transformación del hombre y otros seres], publicado en 1865. Trémaux era un arquitecto premiado, fotógrafo y orientalista que también escribió obras de ciencias naturales; la que leyó Marx es la más conocida. En ella Trémaux sostenía que no era la selección lo que caracterizaba a las diversas especies y sus variantes, sino el medio ambiente externo –las «formaciones del suelo»–. Su principal interés era explicar así las diferencias raciales, que en su opinión se debían a la diversidad de condiciones geográficas [76] .

Marx se entusiasmó al leerlo. Teniendo en cuenta su propia concepción de la historia, puede parecer sorprendente que apreciara con satisfacción que Trémaux pudiera usar su esquema explicativo sobre las condiciones históricas y políticas de una manera más completa y variada que Darwin. Trémaux, por ejemplo, había encontrado la «base natural» para las nacionalidades. ¡Pero con eso la biología entraría en el campo de las ciencias sociales!

El entusiasmo de Marx no era compartido por Engels, quien explicó que el hecho de que Trémaux careciera de información sobre la geología y no tuviera en cuenta la crítica de las fuentes era razón suficiente para no tomarlo en serio. Su explicación de cómo los blancos se convirtieron en negros «sind zum Kranklachen» (era de carcajada). Marx respondió –visiblemente dolido, pero enfriando su entusiasmo– que fueran cuales fueran las deficiencias de Trémaux, valía la pena tomarse en serio su idea básica sobre la influencia del medio ambiente. Pero Engels fue despiadado en su réplica: eso era algo que Darwin ya estaba haciendo; a lo que Trémaux había llegado, aparte de esa idea apenas original, eran puras tonterías [77] .

La discusión concluyó así, y Marx parecía haber capitulado incondicionalmente. Ese desacuerdo no sólo demuestra que Marx juzgaba la teoría de Darwin basándose en su antipatía hacia Malthus, por lo que no era tan crítico en su búsqueda de alternativas; también muestra que Engels, precisamente en este campo, tenía un criterio más fiable que el de su amigo. Hasta entonces también había dedicado una atención significativamente mayor al aspecto filosófico (o, si se prefiere, ideológico) de las ciencias naturales. Después de sus días universitarios y hasta el encuentro con Darwin, Marx se había ocupado sobre todo de las aplicaciones técnicas.

En *El Capital* es Darwin el único gallo del gallinero. Aparece dos veces, ambas a pie de página. En la primera, Marx habla sobre la «obra trascendental» de Darwin sin ninguna reserva. Había aceptado la corrección, un arte en el que, por lo demás, no era muy distinguido [78] .

De hecho, su sentimiento de afinidad con Darwin era tan grande que le envió un ejemplar de la segunda edición de *El Capital*. En la dedicatoria se describió a sí mismo como un «sincero admirador». Darwin hojeó las primeras páginas y observó que era un «gran trabajo», pero al mismo tiempo se mostraba confuso. Escribió a Marx, agradeciéndoselo y disculpándose por no ser un receptor digno del libro, ya que sabía poco sobre economía política; pero entendía que Marx, como él mismo, se esforzaba por ampliar el conocimiento y por lo tanto, a largo plazo, por «aumentar la felicidad de la humanidad» [79] .

Darwin y Marx no tuvieron más acercamientos; pero durante sus últimos años Marx conoció a Ray Lankester, un seguidor de Darwin excepcionalmente dotado. A pesar de una diferencia de edad de veintinueve años, Lankester se hizo pronto un gran amigo de Marx, hasta el punto de

que estaba en el pequeño grupo de amistades presentes en el funeral de Marx. Lankester fue un biólogo de primera, y enemigo jurado de la superstición que floreció durante la segunda mitad del siglo XIX frente a la fe generalizada en la ciencia. Pero también se sintió completamente cautivado por Marx, su conocimiento y su disposición crítica. Leyó el primer volumen de *El Capital* y le escribió una carta entusiasmada. Obviamente también él se había inspirado en el análisis de Marx del capitalismo. John Bellamy Foster, por ejemplo, reproduce la reacción de Lankester ante el hundimiento del *Titanic*. Fue, dijo, un ejemplo entre muchos de cómo los mecanismos impersonales gobernaban las empresas poniendo el beneficio por encima de todo, incluso la vida y la seguridad de la gente. Ese comentario era totalmente afín al espíritu de Marx [80] .

Una de las ideas principales del libro *La ecología de Marx* de John Bellamy Foster es que Darwin y Marx fueron los dos mayores materialistas del siglo XIX. Es posible, pero, en cualquier caso, fueron materialistas de bien distinto cuño. En Darwin está totalmente ausente la visión de la historia –y más precisamente, de la sociedad capitalista–, que era el centro de interés de Marx. No fue por casualidad por lo que Darwin eligió las tesis de Malthus sobre los mecanismos de superpoblación como modelo para su teoría sobre la selección natural. Pero esa teoría no nació y murió con Malthus; por el contrario, sólo tiene una conexión superficial con la teoría de aquel modesto pastor. Darwin vivió en un entorno intelectual que aspiraba con avidez aquel tipo de liberalismo cuya expresión más clara fue la Escuela de Mánchester de Bright y Cobden, es decir, precisamente la ideología contra la que Marx luchó de manera tan persistente, si bien Darwin tuvo muy poco contacto personal con el difícil mundo donde habitaban capitalistas y trabajadores. Fue un erudito privado que disponía de una fortuna privada, y en su visión de la sociedad era más idealista que materialista. Una pequeña muestra de esa convicción se puede ver en su carta de agradecimiento a Marx: es a través del conocimiento como aumenta la felicidad conjunta de la humanidad; la frase suena como un eco de Jeremy Bentham y su pensamiento.

Por otro lado, se puede asegurar sin lugar a dudas la importancia incomparable de Darwin en la demostración de que la naturaleza viva se desarrolló por sí sola sin la intervención de ningún poder metafísico. Él mismo llegó a tales conclusiones con cierto grado de incomodidad. Para

Marx, en cualquier caso, Darwin cumplió una esperanza. Con la teoría de Darwin su propia concepción de la historia de la humanidad quedaba mejor asentada. Al mismo tiempo, cuidó en separar el desarrollo de la naturaleza de la producción humana, que cambiaba tanto sus propias circunstancias como su entorno. La humanidad es y sigue siendo una especie entre muchas, pero es la única que cambia las condiciones para sí misma y para otras especies de manera consciente y planificada.

Prehistoria humana

Durante sus últimos años de vida febrilmente activos, Marx entró en un campo de conocimiento muy nuevo para él: la antropología social. De joven ya se había encontrado con la antropología filosófica, sobre todo en relación con el filósofo noruego-alemán Steffens. Hegel se convirtió más tarde en su estrella guía en antropología, antes de que Feuerbach asumiera ese papel. Una vez que Marx se liberó también de Feuerbach, la antropología desapareció de su conciencia y no regresó seriamente a ella hasta 1880. La nueva antropología social que encontró en ese momento era algo muy diferente del pensamiento de Steffens, Hegel y Feuerbach sobre la especificidad, la singularidad humana. Ahora era una disciplina fundamentalmente empírica que había cobrado cierta envergadura gracias al darwinismo. Con las ideas sobre la evolución de las especies también llegó el interés por la historia más temprana de la especie humana. Esa historia ahora estaba más estrictamente limitada a la pura biología. Se encontraron fósiles de un ser humano por primera vez en 1856, en el valle de Neander, en la actual Renania del Norte-Westfalia. Cuando la teoría de Darwin hizo su marcha triunfal poco después, ese descubrimiento se convirtió en un tema gratificante de discusión. T. H. Huxley, el infatigable defensor de la selección natural, declaró abiertamente que los humanos y los «neandertales» provenían de la misma especie de simios [81] .

Esta fue una de las razones por las que la historia más antigua de la humanidad despertó un interés cada vez más vivo. La gente quería llegar lo más cerca posible del gran momento de la evolución. Mientras se ignoraron los descubrimientos fundamentales de Gregor Mendel, las concepciones de

la herencia no podían sino ser extremadamente borrosas. Era común exagerar violentamente la velocidad con la que cambia una especie. Para los más atrevidos, era cuestión de sólo unas generaciones. Herbert Spencer imaginó que podía ver cómo se desarrollaba una nueva raza de angloamericanos y esperaba que sucediera lo mismo entre los inmigrantes australianos [82] .

Al mismo tiempo, la gente seguía convencida de que las sociedades contemporáneas percibidas como primitivas se parecían a las primeras etapas del desarrollo de la civilización. En pocas palabras, la historia más antigua de la humanidad estaba disponible en la era moderna. Marx también se interesó por las sociedades percibidas como originarias; pero sus motivos, por lo que sabemos, eran diferentes. Por encima de todo, estaba cada vez más fascinado por Rusia y su carácter peculiar, algo sobre lo que volveremos en el próximo capítulo.

Las ideas de Marx sobre las sociedades primitivas se vieron reforzadas por el libro de Lewis H. Morgan *Ancient Society* (1877), que leyó tomando abundantes notas. Morgan era un abogado estadounidense nacido el mismo año que Marx, y fue uno de los primeros en estudiar seriamente los pueblos indígenas americanos. En el centro de *La sociedad primitiva* había una idea sobre el progreso humano, idea más antigua que la de Darwin y que había sido plenamente desarrollada por los filósofos de la Ilustración escocesa en el siglo XVIII. Esa doctrina decía que los humanos eran salvajes al principio, luego bárbaros y finalmente civilizados; Morgan la refinó aún más distinguiendo entre las etapas más antiguas y más recientes de estado salvaje y barbarie [83] .

Ese esquema rígido, que suponía que todas las culturas se desarrollaban siguiendo líneas similares, constituyó el marco para los datos empíricos que Morgan recopiló de varias culturas nativas americanas, a los que agregó información de culturas distintas de las norteamericanas –muchas de las cuales habían desaparecido hacía mucho tiempo–, y le pareció que encontraba pautas similares en todas partes. Esas ideas guiaron a muchos investigadores de aquella época. Basta pensar en el antropólogo británico e investigador religioso James George Frazer, cuya obra *The Golden Bough [La rama dorada]* apareció por primera vez en una edición en dos volúmenes en 1890. En ella su autor trató de demostrar, con precisión casi pedante, que las mismos prácticas religiosas aparecen en todas las culturas tan pronto como alcanzan cierta etapa de desarrollo [84] .

Una característica de la tesis de Morgan era su atribución de un papel crucial al progreso tecnológico en el desarrollo hacia etapas superiores, y esa fue una razón importante para que Marx le dedicara tanta atención. Uno de los numerosos amigos rusos de Marx, el sociólogo Maksim Kovalevski, primo de la famosa matemática Sofia (o Sonia) Kovalévskaya, había comprado *Ancient Society* durante un viaje a Estados Unidos. El propio Kovalevski era un destacado especialista en el *mir* [aldea campesina] ruso; ahora despertó el interés de Marx por el libro de Morgan y se lo prestó. Como era su costumbre, Marx redactó extensos extractos antes de que «el niño gordo» lo recuperara [85] . También tomó notas más cortas de otros varios libros que abordaban, de diversas maneras, el mismo tema que Morgan trataba.

Obviamente, quería adquirir un sólido conocimiento de las sociedades que se consideraba que habían precedido a la aparición de la propiedad privada y el Estado. Pero no fue más allá de los extractos que Engels encontró más tarde entre los papeles de su legado, que fueron el punto de partida y la base de uno de los libros más leídos de Engels: su obra de 1884 *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* La importancia de Morgan se muestra incluso en su subtítulo: «A la luz de las investigaciones de Lewis H. Morgan». En las primeras frases del prólogo, Engels pone de relieve que había asumido la tarea de escribirlo recogiendo una idea de Marx [86] . Tradicionalmente se ha supuesto que realmente fue así; sólo una comparación más detallada muestra que, de hecho, Engels citaba libremente los extractos de su amigo fallecido, pero que su obra está impregnada de sus propias ideas y su espíritu único.

La actitud de Engels hacia Morgan es sin duda más positiva que la de Marx. La diferencia ya se puede ver en el primera página del texto (después del prólogo). Morgan escribió que en la sociedad primitiva «la humanidad era la única especie de la que se puede decir que estableció un control absoluto sobre la producción de alimentos» [87] . Marx no podía sentirse cómodo con esa afirmación; protestó contra ella con un vigoroso signo de interrogación seguido de otro de exclamación. Engels trató de suavizar esto; en su celo citó a Morgan incorrectamente. En su texto dice que la humanidad *casi* había establecido un control absoluto sobre la producción de alimentos. Foster atribuye gran importancia a las reservas de Marx, conectándolas con su tesis de que la explotación del suelo por parte de la

humanidad supuso una ruptura en la relación entre la humanidad y la naturaleza [88] .

Con esa pequeña distorsión de la cita, Engels intentó quitarle hierro a la rotunda formulación de Morgan. Puede parecer una nimiedad; después de todo, Engels no estaba escribiendo una disertación académica. Pero esas pequeñeces no están aisladas, y pueden encajar en un patrón. Engels quería interpretar a Morgan de modo que este último se pudiera agregar a la misma tradición que él mismo y Marx. En el prólogo, Engels decía que la percepción de Morgan concuerda con la «concepción materialista de la historia» que Marx había «descubierto» cuarenta años antes.

Esa observación también es interesante por el hecho de que, según todos los indicios, esa es la primera vez que aparece la expresión «concepción materialista de la historia». Marx nunca la utilizó, y es poco probable que considerara a Morgan como un seguidor (inconsciente) de sus planteamientos. El énfasis de Morgan en el desarrollo tecnológico era extremadamente atractivo para Marx; pero puso un signo de exclamación tras «ideas» cuando Morgan hablaba de «las primeras ideas de propiedad». Tampoco podía compartir la declaración de Morgan de que todas las «instituciones sociales y civiles» provenían del pensamiento.

También insiste en esto Lawrence Krader, el etnólogo y antropólogo estadounidense que realizó lo que es sin duda la investigación más completa de los extractos redactados por Marx de la obra de Morgan. El propio Marx destacó, a diferencia de Morgan, la importancia de lo colectivo, y mantuvo que la política nace cuando una tribu, o *gens,* establece su poder sobre otras. Con la *gens* se convierte en un aspecto importante el «lamentable elemento religioso» [89] .

Hemos visto que la frontera entre el desarrollo biológico y el histórico era importante para Marx (aparte del episodio con Trémaux). No era así para Morgan, ni, de hecho, para Engels en su libro *El origen de la familia.* Lo relevante aquí es que Morgan llamó la atención de Marx y Engels sobre la importancia de la familia en el desarrollo social. Pero Engels fue un paso más allá que Marx; no sólo dijo que la producción y la reproducción constituyen la base del desarrollo histórico, sino también que la producción y la reproducción eran de naturaleza dual. Por un lado, atañen a las necesidades de la vida y otras cosas que la humanidad produce; por otro, a la producción de nuevas personas [90] . Aparentemente tiene ahí el apoyo marxiano; cita las palabras de Marx en los comentarios sobre Morgan según

las cuales, a medida que las familias se desarrollan, las relaciones de parentesco –y con ello lo que constituye la familia– se quedan atrás [91] .

Cuando Engels atribuye la producción de nuevas personas a la base de la sociedad, se da un cambio sustancial. De acuerdo con el prólogo de Marx a *Una contribución a la crítica de la economía política,* la base constituye la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. La mención de las relaciones de producción en este contexto no ofrece dificultades: se trata de la composición de la familia, la monogamia, la poligamia, etc. ¿Pero cómo imaginaba Engels las fuerzas de producción? Deben ser los instrumentos con los que las personas producen niños, es decir, los genitales. Pero, por más complejos que sean estos, el método de funcionamiento es una cuestión puramente biológica. Aparecen como históricamente constantes, y por lo tanto no son en general un asunto histórico. No han evolucionado desde tiempos inmemoriales hasta la actualidad.

Engels parece estar permitiendo simplemente que la biología invada el campo de la historia, con lo que rompe en un área importante las demarcaciones que él mismo estableció en el *Anti-Dühring.* Muchos, como Edward Aveling y Karl Kautsky, siguieron sus pasos. La contribución de Aveling a la confusión es muy evidente en su libro de 1884 *The Darwinian Theory* –dicho sea de paso, Aveling quería dedicarle el libro a Darwin, pero le aconsejaron que no lo hiciera–. La imagen de Kautsky de la relación entre las teorías de Marx y Darwin aparece, por ejemplo, en sus memorias, *Erinnerungen und Erörterungen.* Ese libro no afectó a la gente de su época, ya que fue publicado por primera vez en 1960 por su hijo Benedikt; pero, durante sus años de actividad, Kautsky había alimentado en sus lectores la convicción de que las teorías de Marx y de Darwin encajaban como una mano en su guante [92] .

Engels también se dedicó a un tipo de psicologización que era algo ajeno a Marx. Para Marx, los capitalistas se ven obligados a maximizar sus ganancias con la misma necesidad con que los trabajadores deben vender su fuerza de trabajo: la alternativa es la ruina. No importa si como personas son codiciosas o generosas. Así es generalmente en cada sociedad de clases, que los roles vienen dados; pueden ser cubiertos por actores individuales con contenido personal sólo hasta cierto punto. Engels, en cambio, acusa de *Habgier* [codicia] a los amos de la primera sociedad de clases. Como señala Krader, esto suponía una desviación obvia respecto a Marx. Engels había

caído en una perspectiva que se ha mantenido en el ánimo popular hasta nuestra época. La gran cantidad de riqueza o los excesos y ganancias se explican por una codicia excepcional [93] . Marx era más sofisticado.

Con todo, había un asunto central que a menudo Marx desatendía cuando hablaba sobre la sociedad, su historia y su futuro: la cuestión femenina. Las notas al libro de Morgan, sin embargo, constituyen una excepción. Allí se preguntaba si los relatos sobre grandes diosas en la Grecia antigua no guardaban los recuerdos de otra época en que las mujeres tenían una mejor posición, más libre [94] . Eso fue todo, pero ese comentario da testimonio del hecho de que asumió que la subyugación de las mujeres tenía que ver con el desarrollo de la sociedad de clases, y por ende del Estado y de la política. En otro tiempo la mujer había sido libre e igual, como Atenea o Hera, y algún día volvería a ser así.

Es imposible determinar qué texto habría podido elaborar Marx sobre la base de sus extractos. Engels pudo decir mucho más en su libro. Escribió con detalle sobre la vida sexual en diversas especies, y luego en la humanidad. En cuanto al «hogar comunista», estableció que la mujer sería en él ama y señora. Polemizó acaloradamente contra la concepción, que remontaba a la Ilustración, de que la mujer tuvo que haber sido esclava del hombre desde el principio. Por el contrario, decía él, en las primeras etapas del desarrollo social la mujer no sólo tenía una posición libre sino también respetada. El historiador suizo del Derecho Johann Jakob Bachofen fue de gran importancia para las ideas de Engels; su libro de 1861 *Das Mutterrecht* [El Derecho materno] causó una honda impresión en Engels con su tesis de que el patriarcado fue precedido por una época en que las mujeres gobernaron (una ginecocracia, como lo llamó Bachofen) [95] .

La descripción de Engels ha desempeñado un papel importante en la historia moderna del feminismo. Esto se aplica especialmente a uno de los grandes clásicos en ese campo, *Le deuxième sexe* (1949) de Simone de Beauvoir. Beauvoir rechaza lo que llama el «monismo económico» de Engels, pero eso no significa que no hubiera influido mucho en su obra. Como mostró Eva Gothlin en su tesis *Sexo y existencia,* los principios de Marx y Engels fueron para ella una inspiración importante [96] .

La antropología social se convirtió en una preocupación importante en la vida de Engels, mientras que Marx nunca tuvo la intención de dedicarle más atención que a muchos otros temas que conoció a lo largo de su vida, especialmente durante sus últimos años, cuando también logró abrirse

camino en las principales obras en química, física y matemáticas. No es sorprendente que le fascinaran las tesis de Morgan sobre las sociedades tempranas con propiedad comunal. Su deseo de profundizar en el tema se intensificó por su interés en Rusia, curiosidad que se percibe también en sus extractos. Los informes de Morgan sobre la propiedad comunal que aún perduraba en ciertas sociedades de nativos americanos hicieron que Marx se preguntara por esa cuestión en relación con «los *eslavos* del sur. ¿Y también los *rusos* en cierta medida?». No sabemos cómo pretendía utilizar Marx a largo plazo sus nuevos conocimientos. Apenas podrían insertarse como notas al pie de página en los volúmenes restantes de *El Capital*. ¿Pero es posible que su interés estuviera políticamente acondicionado?

No lo sabemos. Por otro lado, podemos estar seguros de que no habría sido el tipo de obra que Engels creó, en parte sobre la base de los extractos de Marx.

Interpretar el mundo y cambiarlo

El *Manifiesto* dice que la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Cuando, a finales de la década de 1880 Engels publicó una nueva edición de la obra, agregó una nota al pie. Esa declaración parecía correcta en el momento en que se hizo, decía, pero ahora sabemos que la sociedad primitiva no se caracteriza de ningún modo por la lucha de clases; es, pues, una excepción.

Lawrence Krader señala que de ese modo Engels convirtió «un acto político en un debate entre gente instruida». Es una observación interesante. La tesis de la lucha de clases ubicua se interpreta a menudo como una tesis histórica general, y así la entendía Engels. Krader insinúa que no era así en el caso de Marx [97] .

¿Pero es esa una interpretación razonable? ¿No era una generalización histórica también para Marx? Es posible. Por lo que sabemos, le gustaba hablar de leyes generales incluso cuando razonablemente no había tal cosa. ¿Pero qué consecuencias tendría asumir que cada devenir histórico está impregnado de lucha de clases?

En primer lugar, tal ley sería contraria a la tesis metahistórica más importante de Marx (así como de Engels), en concreto que las pautas generales para el estudio histórico esbozadas en *La ideología alemana* y otros lugares no pueden convertirse en un calendario según el cual se podría organizar la historia. La imagen real de un curso histórico de los acontecimientos sólo aparece en y mediante un estudio detallado. Marx dedicó este tipo de atención sólo a la fase capitalista; pero podemos ver que *El Capital* no se ocupa únicamente de la lucha de clases, aunque la relación entre capitalistas y trabajadores constituya el centro dinámico de esa obra. El conflicto entre ellos aparece más claramente en el largo capítulo sobre la duración de la jornada de trabajo; pero la sociedad también consta de clases distintas a las dos principales. Consideremos un ejemplo quizá sorprendente: estudiosos de toda laya están directa o indirectamente influidos por el antagonismo entre capital y trabajo, pero los resultados a los que llegan en su investigación no están impregnados de lucha de clases. Esa idea podría entrar en conflicto con otra de las convicciones centrales de Marx, a saber, que la ciencia entiende cada vez mejor la realidad a través de su desarrollo.

En general, se puede cuestionar si la tesis de que todo es lucha de clases es coherente con el método dialéctico de Marx. Cuando dicha tesis se ha vuelto absoluta, como en el marxismo dogmático de Lenin e incluso más en el de Stalin, se ha combinado inadvertidamente con la afirmación de que el conocimiento refleja la realidad. Esas dos afirmaciones sólo pueden encajar mediante una solución extrañamente inteligente, según la cual la verdad (tal como es) surge para la persona que adopta el punto de vista correcto según la lucha de clases –es decir, el del proletariado–, que, después de una inspección más cercana, simplemente se convierte en el de la elite del partido comunista. La consecuencia práctica es que las teorías científicas pueden ser tratadas arbitrariamente. En la Unión Soviética sólo se permitieron durante mucho tiempo las teorías genéticas de Trofim Lysenko; durante un periodo algo más corto, la teoría de la relatividad de Einstein fue calificada de burguesa y, por lo tanto, condenada al olvido [98] .

Este no era en absoluto el punto de vista de Marx (ni tampoco el de Engels). Marx hablaba desde su propia autoridad sólo sobre las cosas que consideraba su propio campo. No rompió las reglas evidentes de la especialización científica. Cuando estudiaba manuales de química, era para aprender algo nuevo. Podía quejarse de la dependencia de Darwin con

respecto a Malthus, pero eso se debía al hecho de que las teorías de Malthus contradecían directamente las suyas en el campo de las ciencias sociales.

Nos detendremos aquí en la cuestión de qué tipo de competencia científica reclamaba Marx, y cómo esas afirmaciones cuadran con las ideas sobre la autoridad científica en su época. Finalmente, arrojaremos luz sobre la cuestión de la relación entre las declaraciones y las normas en Marx, con lo que encontraremos una transición natural al siguiente capítulo, que trata de Marx como político.

Cada investigador debe tener un área de competencia más bien fija. Dentro de ella puede hablar desde su propia autoridad y contar con mayor crédito, tanto entre sus colegas como entre un público general más o menos interesado. Pero su área de competencia puede no ser la misma que su área de actividad. En una cultura científica jerárquica, los que están arriba tienen la competencia para hacer declaraciones sobre cosas en las que ellos mismos no están trabajando. Así era, por ejemplo, en las universidades europeas en el siglo XVII. Los teólogos podrían censurar teorías físicas bien fundadas con el argumento de que iban contra la palabra de Dios.

En una cultura científica especializada, los campos de trabajo y de competencia tienden a coincidir. Realizo investigaciones sobre problemas en un campo en el que tengo mi conocimiento más sólido y profundo, donde puedo distinguir rápidamente las buenas investigaciones de las malas. Mis artículos se publican en las revistas de la especialidad, mis colegas reproducen mis resultados, y cuento con que las autoridades gubernamentales y el público en general me consideren como una autoridad dentro de mi campo.

Así es la plácida imagen ideal de una cultura científica especializada. Pero la realidad es normalmente más caótica y llena de conflictos. Hay luchas por los campos de competencia, particularmente si hay mucho dinero para la investigación, o intereses políticos e ideológicos fuertes y en conflicto. ¿Quién puede hablar con mayor autoridad de todo lo humano? ¿A quién vale la pena escuchar sobre las escuelas, la salud física o Dios?

Los antagonismos son grandes, incluso en la cultura científica rígidamente especializada de principios del siglo XXI. El mundo científico en el que Marx se movía no estaba en absoluto tan pautado como el actual, pero era considerablemente más especializado que el del siglo XVII. Inevitablemente surgían conflictos. En la época de Marx todavía existían

vastas regiones de conocimiento nuevas donde aún no había especialistas establecidos, donde aficionados entusiastas competían entre sí. La antropología social era uno de esos campos.

Para afrontar los problemas de la especialización debemos lidiar también con otro concepto: la *profesionalización* [99] . Ambos se mezclan a menudo, pero no son idénticos. Ejercer una profesión implica practicar una ocupación para la que uno tiene una formación y un diploma aceptado por colegas y autoridades gubernamentales. No se necesita ser un especialista para eso, ni tampoco un especialista necesita tener su especialidad como profesión. En Gran Bretaña, durante el siglo XIX, muchos de los mayores científicos eran aficionados, profesionalmente hablando. Charles Darwin es el mayor ejemplo. Su educación universitaria era incompleta y endeble; dirigió su innovador trabajo científico con el respaldo de una fortuna privada; pero acabó convirtiéndose en un especialista.

En las ciencias alemanas, durante el siglo XIX, la especialidad y la profesión coincidían con mayor frecuencia. Después de las reformas de Wilhelm von Humboldt, las universidades tuvieron lo que hasta entonces era una posición única con su exigencia de que los profesores no sólo instruyeran, sino que también investigaran. Todas las investigaciones en las universidades tenían el rango de ciencia *(Wissenschaft);* la unanimidad sobre esto era casi total. Los historiadores y teólogos eran considerados simplemente como especialistas, y de hecho desarrollaron investigaciones especializadas como en ningún otro lugar hasta aquel momento. Pero eso también significó que a los que no pertenecían a universidades, con sus profesiones científicas, les resultaba más difícil obtener reconocimiento o atención en general. Marx sufrió ese tipo de aislamiento.

En Gran Bretaña la ciencia no estaba tan enclaustrada, institucionalmente hablando. La gente se movía más libremente, en particular en campos que aún no se habían convertido en especialidades aceptadas. Una vez más, Darwin es un buen ejemplo. Cuando finalmente se aventuró a escribir un libro sobre los orígenes biológicos de la humanidad, *The Descent of Man,* fue tan meticulosamente autocrítico como de costumbre cuando transitaba por los dominios de la biología. ¡Pero fue diferente cuando se metió en cuestiones culturales! ¿Cómo se podían explicar, por ejemplo, los orígenes de la religión? Darwin no profundizó en el tema; le bastaba una pequeña anécdota. Mientras descansaba en su jardín con su perro, una sombrilla comenzó a girar con el viento. Su perro gruñía. Darwin explica que el can

debió de creer que había un poder invisible presente, y concluye: así es como debió de surgir la religión entre las personas.

El perro de Darwin llegó bastante lejos en la literatura. Herbert Spencer reprodujo la anécdota como si tuviera algún tipo de autoridad, aunque científicamente no la tenía. Por otro lado, fue un ejemplo de cómo alguien, con autoridad en un campo científico, puede deambular con la despreocupación de un aficionado en otro campo en el que cree que no encontrará ninguna autoridad real. Si hubiera estado en Alemania habría sido más cuidadoso o se habría elevado –como su gran seguidor allí, Ernst Haeckel– al papel de filósofo con opinión en todos los ámbitos del conocimiento. Pero es imposible imaginar que el cuidadoso Darwin, como Haeckel, emprendiera la tarea de resolver todos los problemas del mundo [100] .

La especialización científica no es, pues, un proceso que se desarrolle uniformemente en todas las áreas del conocimiento. Tampoco tiene el mismo aspecto en todos los países y ambientes. Ciertas especialidades pueden, además, tener un estatus más elevado que otras, especialmente para los que ejercen el poder político, pero también para un público más amplio; especialistas de alto estatus pueden invadir despreocupadamente los dominios de los especialistas de bajo estatus. Pero incluso en culturas científicas con especialización limitada surgen interrogantes sobre las relaciones entre los diversos campos del conocimiento. Puede haber similitudes y métodos y teorías, surgen corrientes que se pueden seguir en grandes campos del conocimiento, y se derivan consecuencias filosóficas que pueden desconcertar, fascinar y atraer a la gente a las síntesis audaces [101] .

Muchos de los grandes filósofos clásicos –Thomas Hobbes o Gottfried Wilhelm von Leibniz, por ejemplo– intentaron ensamblar todo el conocimiento en un sistema; durante el apogeo del idealismo alemán, los pensadores intentaron unirse en la construcción de visiones del mundo y del conocimiento integrales. Cuando su periodo activo llegó a su fin, apareció un nuevo tipo de constructor de sistemas, más respetuoso con los campos de los especialistas aceptados, pero audaz en sus paralelismos entre diversas ciencias. Sus proyectos, tan grandiosos como frágiles, dieron como resultado una visión general de la existencia y del futuro, tal vez una ética, o un reemplazo de una religión desmoronada. El filósofo francés Auguste Comte, creador de conceptos como «sociología», «positivismo» y

«altruismo», fue el pionero de ese nuevo tipo de síntesis; el filósofo inglés Herbert Spencer siguió sus pasos. Ambos tuvieron grandes éxitos y tentaron a otros a seguir el mismo camino arriesgado. Ernst Haeckel, a quien ya hemos mencionado, era sólo uno de ellos. Los sistemas «han estado apareciendo por docenas, de la noche a la mañana», escribió malhumoradamente Engels, y él mismo intentó en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la naturaleza* construir algo que se parecía a un sistema universal [102] .

Marx no expresó una opinión clara en relación con este aspecto de su actividad. Podía atreverse a insinuar la idea de una similitud entre la química y la historia, pero nunca fue más allá. Su interés recaía en la tarea de crear una teoría crítica sostenible del capital. Es evidente que asimismo quería contribuir a cambiar el mundo con su trabajo, pero también se veía a sí mismo como un científico, que al final del prólogo de su libro podría escribir desafiante: «Segui il tuo corso, e lascia dir le genti» [Sigue tu camino y deja que la gente hable]. Le atribuyó la cita a Dante, pero hay una diferencia importante entre lo que Dante escribió y lo que escribió Marx. En la *Divina Comedia,* Virgilio le dice a Dante: «Sigue *mi* camino…». Pero Marx se dice a sí mismo: «Sigue *tu* camino…». La gente podía hablar mal de su empresa, pero eso no le molestaba [103] . Quería que se reconociera su esfuerzo, y también quería convencer a los economistas e historiadores. Ya sabemos que sus éxitos fueron extremadamente limitados, a pesar de los esfuerzos heroicos de Engels.

A la luz de lo que acabamos de ver, es fácil –aparte de la dificultad que la lectura de *El Capital* puede ofrecer a los que no están preparados– comprender el problema. Marx escribió su obra en alemán, y en Alemania las ciencias establecidas estaban cada vez más vinculadas a las universidades. Marx era un extraño. La economía política ya se había establecido como un tema académico en Alemania, aunque en combinación, durante mucho tiempo, con otras especialidades científico-sociales. Los principales representantes tenían una orientación histórica, adhiriéndose a un historicismo que en Alemania había marcado la pauta durante mucho tiempo, según el cual la imagen real de un fenómeno sólo surgía si se observaba en su desarrollo. Los economistas alemanes estaban pues muy involucrados social y políticamente, y entendían que era tarea del Estado atender a los pobres y desgraciados. Por eso se les llamaba a menudo

«socialistas de cátedra», aunque políticamente estaban lejos del tipo de socialismo que propugnaba Marx.

Los socialistas de cátedra más maduros ya estaban bien establecidos como economistas cuando se publicó la primera edición de *El Capital.* El primero fue Wilhelm Roscher, cuyo libro *Die Grundlagen der Nationalökonomie* [Principios de economía política] se publicó en 1854 y pronto ganó una gran reputación en su tierra natal [104] . Marx, con su construcción teórica completamente divergente, encontró difícil obtener reconocimiento o incluso atención contra tal competencia.

Entre los colegas y seguidores de Marx, y entre las personas políticamente activas en general, *El Capital,* como hemos visto, atrajo escasa atención en Alemania. Una pequeña minoría –Ludwig Kugelmann, Wilhelm Liebknecht y algunos otros– se esforzó realmente por difundirlo, pero cada uno tenía su propia posición académica. Para los trabajadores en general, *El Capital* era un libro cerrado. Esto último seguramente no fue una sorpresa para Marx.

En Gran Bretaña la economía no era aún una profesión. Los economistas más destacados presentaban una amplia variedad de ocupaciones, desde banqueros hasta clérigos. Así siguió siendo hasta finales del siglo XIX. La economía británica no encontró realmente acomodo en las universidades hasta Alfred Marshall y su generación. Marshall le dio incluso un nuevo nombre a la disciplina: la «economía política» se convirtió en «economía», y sus *Principles of Economics* de 1890 fueron durante mucho tiempo la obra de referencia en el mundo anglosajón [105] .

Los primeros en asimilar las ideas de *El Capital* en Gran Bretaña no eran economistas, sino un puñado de personajes con una posición social más o menos distinguida. Hemos mencionado ya a Ray Lankester, un académico del más alto rango. Otro personaje algo más cuestionable que también se comprometió con el pensamiento de Marx fue Henry Hyndman, hijo de un rico hombre de negocios y licenciado en Cambridge. Puso sus manos sobre *El Capital* y bajo su influencia escribió *England for All,* publicado en 1881, que se convirtió en un gran éxito de ventas. Sin embargo, no mencionaba de dónde había obtenido sus ideas, lo que enfureció a Marx y a Engels. Hyndman fundó su propio partido socialista, en el que militó Eleanor Marx por un tiempo. Los éxitos del partido fueron limitados, especialmente como consecuencia del estilo dictatorial de Hyndman [106] .

Entre los que rápidamente abandonaron el partido destaca uno por encima de todos, el seguidor más significativo de Marx en el siglo XIX: William

Morris. Tenía unos orígenes y una formación parecidos a los de Hyndman: su padre era un próspero hombre de negocios, y William estudió en Oxford. Desde el principio de sus contactos con la elite cultural de la época desarrolló su ideal de artes y oficios, con el que pretendía contrarrestar la producción en masa y la superficialidad estética del industrialismo. No se hizo socialista hasta después de cumplir cincuenta años, cuando decidió leer *El Capital* , algo que según sus propias declaraciones le costó mucho esfuerzo y una gran confusión. Pero a pesar de los obstáculos intelectuales, se convirtió en un gran admirador de Marx [107] .

Cabe sostener que, desde el principio, Marx se ganó cierta reputación dentro de la cultura británica, aunque su influencia en la economía académica siguió siendo mínima. En Francia el primer triunfo de Marx fue político más que científico o cultural. Sus dos yernos, Charles Longuet y Paul Lafargue, fueron figuras destacadas del incipiente movimiento obrero francés. Ninguno de ellos se decantó por la teoría económica, por lo que tampoco fueron propagandistas de *El Capital.*

Fue en Francia donde se usaron por primera vez las palabras «marxista» y «marxismo». Lafargue fue uno de los primeros en utilizarlas, pero la figura central entre los autoidentificados marxistas en el recién fundado *Parti Ouvrier* (Partido de los Trabajadores) fue Jules Guesde. A Marx no le gustó demasiado el programa del partido, algo que dejó claro a Guesde y Lafargue en una carta dirigida a ambos. También mostró su disgusto en una conversación con Engels. Fue entonces cuando pronunció las palabras que más tarde se hicieron familiares: «Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas marxiste» [Lo cierto es que yo no soy marxista] [108] .

Las ideas fundamentales de *El Capital* no desempeñaron un papel decisivo para el Parti Ouvrier. Empleaba más bien un materialismo bastante vulgar, algo que incluso testifica su autocaracterización como «el partido del estómago» [109] .

El Capital ganó aún menos audiencia en el mundo académico francés. Las universidades francesas no tenían una posición que pudiera compararse con la de las alemanas. Formalmente se disolvieron durante gran parte del siglo XIX; sólo las facultades directamente subordinadas al Ministerio de Educación fueron restablecidas por Bonaparte después de la revolución. Los estudios económicos apenas florecieron en ellas ni en *les grandes écoles* como la École Normale Supérieure o la École Polytechnique. Resulta revelador que el economista francés más relevante de finales del siglo XIX,

Léon Walras (el mayor economista de todos los tiempos según Joseph Schumpeter, historiógrafo de la economía más que nada) [110] , recibiera su cátedra en Lausana, Suiza. Walras se convirtió en uno de los pioneros del marginalismo económico y defendía que el precio de las mercancías estaba determinado por la oferta y la demanda, frente a la teoría de Marx.

La influencia cultural de Marx en Francia, tan grande durante el siglo XX, fue pues prácticamente insignificante durante el XIX, a pesar de la hermosa traducción de *El Capital* de la que el propio Marx fue en gran medida responsable.

Hasta ahora tenemos teoría, en Marx y en su entorno. ¿Pero cómo se relaciona la teoría con la práctica? Había escrito una voluminosa obra, que haría época, en la que interpretaba el desarrollo del capitalismo contemporáneo sobre un amplio trasfondo histórico. ¿Cómo estaba conectada esa obra con la ambición de cambiar también el mundo? Para responder a esa pregunta es necesario cierto ejercicio filosófico.

El Capital es una obra teórica, totalmente dominada por declaraciones sobre la realidad y sus diversas e intrincadas conexiones. En unas pocas frases dictamina que el sistema capitalista tiende hacia su disolución. No son vagas tesis sobre un futuro deseable, sino las conclusiones extraídas de una teoría magistralmente desarrollada. Formalmente, aparte del prólogo y el posfacio, *El Capital* no contiene ninguna instrucción del tipo «¡Haced esto o aquello!», nada parecido a la intimación del *Manifiesto:* «¡Proletarios de todos los países, uníos!».

Tampoco hay, pues, ninguna moralidad explícita. Según Marx, la moral siempre está condicionada por las relaciones sociales existentes, y es por tanto cambiante. La moral prevaleciente –la que se predica en las escuelas, la iglesia y los medios dominantes– justifica las relaciones de poder existentes en la sociedad. La gente es educada para ver como algo natural el orden existente.

La cuestión de si hay o no una moralidad implícita en *El Capital,* al igual que en otras obras de Marx, es una vieja controversia. Cuando Marx describía la situación de los trabajadores, se trasparentaba su indignación. Cabe hasta preguntarse si no se cuela, cuando describe los constreñimientos que experimenta el capitalista, un cierto grado de compasión.

Un autor que ha tratado de abordar vigorosamente esta cuestión ha sido el filósofo norteamericano Allen W. Wood. En su libro de 2004 titulado

simplemente *Karl Marx* , realiza una importante distinción entre lo que llama *bienes morales* y *no morales* . Los primeros implican que una persona debe realizar ciertas acciones porque es su deber, y los últimos porque esas acciones satisfacen sus necesidades. La crítica general de Marx al moralismo del que acusa a Proudhon y muchos otros se aplica a los *bienes morales* . El capitalismo, según Marx, puede ser condenado porque arrebata a la gente una serie de *bienes no morales* ; la obliga a morir de hambre, la esclaviza y la aliena [111] .

La distinción de Wood es importante, pero no capta la concepción de Marx de la alienación desde las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana* en adelante. Como hemos visto, ya no se trata de la alienación de una esencia humana suprahistórica, sino de las posibilidades objetivas que la gente tiene durante cierta época histórica y que se le niegan en la sociedad de clases. Esto significa que Marx también cuenta entre los bienes no morales una vida satisfactoria en todos los aspectos, en la que la gente pueda desplegar su potencial. Así es como podemos hablar sobre el deber u obligación, aunque en un sentido muy estricto. El deber de la gente es trabajar para una sociedad en la que todos puedan aprovechar las oportunidades que les ofrece el nivel de desarrollo científico, tecnológico y económico.

Un tema importante para Marx es el cambio histórico de la humanidad. Al mismo tiempo es muy consciente de que hay algo que es suprahistóricamente humano. Después de su encuentro con la teoría de Darwin esa idea se hizo particularmente destacada, y se puede discernir en sus extractos de la bibliografía sobre antropología social. Las muy remotas relaciones sociales en discusión ahí todavía tenían algo importante que decir a los europeos de finales del siglo XIX.

Hasta ahora, la imagen es clara. Pero todavía hay una pregunta sin contestar. ¿Cómo surgen las ideas que cuestionan el orden social que naturaliza la ideología prevaleciente? ¿No debe tratarse de una contraideología, en la que (para usar una metáfora de *La ideología alemana*) la imagen invertida en la *camera obscura* de la ideología se pone del derecho nuevamente? En un momento dado, la clase burguesa desacreditó la ideología aparentemente armónica del feudalismo con respecto a las relaciones mutuas naturales e intemporales de los estamentos. Ahora la clase obrera pretendía hacer algo similar con respecto a la ideología burguesa con sus tesis sobre libertad, igualdad y fraternidad. Marx se veía a

sí mismo en el papel que los filósofos ilustrados de los siglos XVII y XVIII desempeñaron en la revolución. Pero ese papel es sólo el de arrojar luz; la liberación de las clases trabajadoras será su propia obra. Marx proporciona la imagen enderezada del capitalismo y sus mecanismos. Esta revelación proporcionará herramientas a los trabajadores en su lucha por la liberación.

Marx parece no tener interés en la cuestión de cómo la ideología dominante se enfrenta a su poderoso oponente. La contraideología debe asimilar los componentes cruciales de la ideología dominante, proporcionando así una imagen de la realidad, una comprensión de una sociedad buena, y normas para una lucha exitosa contra la clase dominante.

Marx no explicitó su contraideología contemporánea; pero estaba totalmente claro que no se puede edificar un nuevo orden únicamente con la ayuda de *El Capital.* También es necesaria la actividad política. Durante los años en torno a 1848, Marx había sido políticamente muy activo. En la década de 1850, su activismo disminuyó considerablemente. Pero en la de 1860, justo cuando *El Capital* estaba cobrando forma, comenzó un nuevo periodo de intensa actividad. Esto es lo que ahora examinaremos, pero antes haremos una breve recapitulación.

Conclusión

Marx y Engels eran muy diferentes entre sí. Los unieron determinadas circunstancias históricas, y llegaron a ser profundamente dependientes el uno del otro financiera, intelectual y emocionalmente.

Engels trabajó casi veinte años en la firma fundada por su padre. Marx tuvo así la oportunidad de dedicar la mayor parte de su tiempo a la redacción de *El Capital.* Sus ambiciones eran tan enormes que sólo logró completar parte del proyecto. Lo que presentó al mundo era bastante impresionante, pero su impacto fue limitado porque estaba muy mal situado en el mundo académico. Su alemán era un obstáculo en Inglaterra, y en Alemania se veía disminuido por el hecho de no pertenecer a ninguna universidad. *El Capital* apareció en francés en su propia traducción, pero pasaría mucho tiempo antes de que su obra despertara cierto interés. Los supuestos marxistas franceses no contaban con su aprobación.

En cuanto a Engels, comenzó a trabajar en sus propios proyectos en los que uniría su visión de la sociedad con una concepción del mundo basada en las ciencias naturales. El proyecto tomó otra dirección cuando se vio obligado a defender *El Capital* contra Eugen Dühring. Algunas líneas acerca de las leyes dialécticas en el *Anti-Dühring,* cuyos orígenes se encuentran en *El Capital,* tuvieron consecuencias fatales. Engels trabajó sobre diversas leyes de ese tipo durante algunos años, pero luego abandonó la idea. En el marxismo ortodoxo, en cambio, se otorgó a esas leyes una posición privilegiada en los relatos de tipo catecismo que los habitantes del Bloque Soviético se veían obligados a leer y aprender durante sus años de formación.

Tanto Engels como Marx tenían un gran interés en lo que estaba sucediendo en diversas ciencias naturales. El principio de conservación de la energía y la química orgánica se volvieron importantes para ellos, al igual que la biología a través de Darwin. La teoría de la selección natural de Darwin serviría como base en las ciencias naturales para su propia teoría social, declaró Marx.

Pero Marx y Engels abordaron las ciencias naturales de distinta manera. Engels buscaba principalmente material para la construcción de su concepción del mundo. Marx redactó extractos detallados de libros que de una forma u otra serían importantes para su gran obra, en constante progreso. Lo más probable es que fuera con ese propósito por lo que se interesó por los nuevos antropólogos sociales. A partir de las notas de Marx, Engels escribió más tarde un libro a su propio acomodo.

Hoy día es fácil ver a Marx (y a Engels, en menor medida) como un teórico puro. Pero no era así en absoluto. La política fue y siguió siendo importante para ellos; era necesaria para cambiar el mundo. Pero la transición de la teoría a la práctica no era evidente por sí misma. Cuando, a mediados de la década de 1860, Marx se lanzó una vez más a la vida política, no podía basarse en el *Manifiesto* de 1848 como guía. El mundo había cambiado; el panorama político era ya muy diferente. Pero su propia interpretación de la realidad sobre la que la política debía influir también era distinta en muchos aspectos. Es fácil soslayar esto, especialmente porque Marx permitió que las nuevas ediciones y traducciones del *Manifiesto* se difundieran por todo el mundo sin que se modificara el texto. Sin embargo, si Marx y Engels volvieron a la política, fue en gran parte con una nueva agenda.

[1] Expresión a la que se alude en el título del libro de Norman Levine *The Tragic Deception: Marx Contra Engels* (Oxford, Clio Books, 1975).

[2] Después de la muerte de Marx, Engels se sintió incómodo por verse obligado de repente a desempeñar un papel destacado. «He pasado toda mi vida haciendo lo que estaba preparado, a saber, tocar el segundo violín», escribió a uno de los más celosos seguidores de Marx, el revolucionario suizo Johann Philipp Becker (15 de octubre de 1884, MEW 36, p. 218). «Y me alegró tener un primer violín tan espléndido como Marx». Pero ahora el asunto se había vuelto más difícil, cuando de repente tenía que asumir el papel de Marx, y temblaba ante esa idea.

[3] «Ich bin aus dieser Art Schriftstellerei durch Mangel an Übung so heraus daß Deine Frau über meine Unbeholfenheit sehr lachen wird. Kannst Du es zurecht machen so thu es»; carta de Engels a Marx, 3 de agosto de 1859, MEGA III/9, p. 534; MEW 29, p. 468.

[4] La primera edición de las notas de Engels llevaba por título *Natur und Dialektik.* Más tarde se cambió por el que conocemos ahora. Edición crítica en MEGA I/26; en inglés, en CW 25, pp. 313-588; en cast.: *Dialéctica de la naturaleza* (Madrid, Akal, 2017).

[5] Carta de Marx a Engels, 31 de mayo de 1873, MEW 33, p. 82; CW 44, p. 504.

[6] Sobre los manuscritos matemáticos de Marx, véase Karl Marx, *Matematičeskie rukopisi* (Moscú, Izdatel'stwo 'Nauka', 1968). Edición en alemán: K. Marx, *Mathematische Manuskripte* (Kronberg im Taunus, Scriptor, 1974); prólogo e introducción de Endemann, pp. 7-49; la polémica con Yanóvskaya, p. 7; conexiones internas, p. 11.

[7] La negación de la negación, K. Marx, *Mathematische Manuskripte,* cit., p. 51.

[8] Sólo «una indicación simbólica», *ibid.,* pp. 85-86.

[9] Dedicó veintisiete páginas, *ibid.,* pp. 102-129, a una revisión histórica.

[10] Sobre la búsqueda en vano por parte de Engels de un manuscrito de Marx sobre la dialéctica, carta a P. L. Lavrov, 2 de abril de 1883, MEW 36, p. 3; CW 47, p. 3: «Morgen werde ich endlich Zeit haben, einige Stunden der Durchsicht aller Ms. zu widmen, die der Mohr uns hinterlassen hat. Es handelt sich vor allem um einen Abriß über Dialektik, den er schon immer ausführen wollte».

[11] Engels a Marx, 18 de agosto de 1881, MEW 35, pp. 23 y ss.; CW 46, pp. 130 y ss. Según Engels, la innovación de Marx consistía en que dy/dx podía sustituirse por 0/0.

[12] Sobre los orígenes de las matemáticas, MEW 20, p. 35; CW 25, p. 36. «*Null* ist darum nicht inhaltslos, weil sie die Negation jedes bestimmten Quantums ist. Im Gegenteil hat Null einen sehr bestimmten Inhalt. Als Grenze zwischen allen positiven und negativen Größen, als einzige wirklich neutrale Zahl, die weder + noch – sein kann, ist sie nicht nur eine sehr bestimmte Zahl, sondern auch an sich wichtiger als alle andern von ihr begrenzten Zahlen»; MEW 20, p. 524; CW 25, pp. 539-40.

[13] Sobre Mao y la transformación de Pekín, Johan Lagerkvist, *Tiananmen redux: den bortglömda massakern som förändrade världen* (Estocolmo, Bonniers, 2014), p. 104 [en inglés, *Tiananmen Redux: The Hard Truth about the Expanded Neoliberal World Order* (Berna, Peter Lang, 2016)].

[14] Sobre los primeros contactos de Marx con las ciencias naturales, véase John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (Nueva York, Monthly Review Books, 2000), pp. 117-118.

[15] MEGA I/1, p. 16; CW 1, p. 18.

[16] «[L]iebes Männchen von der Eisenbahn», carta de Jenny von Westphalen a Karl Marx, 10 de agosto de 1841; MEGA III/1, p. 365; CW 1, p. 709.

[17] William Thomson y Peter Guthrie Tait, *Treatise on Natural Philosophy,* vol. I (Oxford, Clarendon Press, 1867). Thomson se convirtió más tarde en Lord Kelvin, nombre por el que es todavía recordado. Gustav Wiedemann, *Die Lehre vom Galvanismus und Elektromagnetismus,* vols. I–II (Braunschweig, Vieweg, 1872). Los extractos de Engels de esas obras están en MEGA IV/31, pp. 478-511 y 527-602 respectivamente.

[18] Sobre Marx y Kirchhoff, véase Jacques Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde* (París, Fayard, 2005), p. 159.

[19] Sobre la Gran Exposición de Londres (1851), véase Jeffrey A. Auerbach, *The Great Exhibition of 1851: A Nation on Display* (New Haven, Yale University Press, 1999). Aparece también en la

correspondencia entre Marx y Engels; véase por ejemplo la carta de Marx a Engels, 21 de mayo de 1851, y de Engels a Marx, 6 de julio de 1851, MEGA III/4, pp. 122 y 142, respectivamente; MEW 17, pp. 264 y 277, respectivamente; CW 38, pp. 361 y 379, respectivamente. Sobre la reacciones de Marx a la exhibición de Londres, véase J. Attali, *Karl Marx…,* cit., pp. 188-189.

[20] Marx, con respecto a la exposición sobre electricidad en Múnich, en una carta a Engels, 8 de noviembre de 1882, y la respuesta de Engels, 11 de noviembre de 1882, MEW 25, pp. 104 y 108 respectivamente; CW 46, pp. 364 y 373 respectivamente.

[21] Edouard Hospitalier, *La physique moderne: les principales applications de l'electricité* (París, G. Masson, 1882). Extractos de Marx, MEGA IV/31, pp. 467-473. Sobre el tendido de la línea, véase *ibid.* pp. 875-876. Sobre el ejemplar en su biblioteca, véase MEGA IV/32, p. 330.

[22] Carta de Engels a Bernstein, 27 de febrero/1 de marzo de 1883, MEW 35, pp. 444-445; CW 46, p. 149. Sobre la segunda revolución industrial, véase *supra,* «Reorganización de las ciencias…», cap. 2.

[23] Sobre la importandia de Liebig para Marx, véase J. B. Foster, *Marx's Ecology,* cit., pp. 20 y 147-177. Sobre Liebig y Schönbein como más importantes que todos los economistas políticos, Marx en cartas a Engels, 13 y 20 de febrero de 1866, MEW 31, pp. 178 y 183; CW 42, pp. 227 y 232.

[24] Carl Fraas, *Klima und Pflanzenwelt in der Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte beider* (Wölfle, Landshut, 1847). Marx en una carta a Engels, 25 de marzo de 1868, MEW 32, pp. 52-53; CW 42, pp. 558-559. Engels redactó unos breves extractos del libro de Fraas a principios de la década de 1880, extrayendo las mismas conclusiones que Marx, MEGA IV/31, pp. 512-515. En la *Dialéctica de la naturaleza* repitió las mismas ideas, aunque sin mencionar el nombre de Fraas, MEW 20, p. 453; CW 25, p. 461.

[25] Justus von Liebig, *Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie* (Braunschweig, Vieweg, 1840), y muchas ediciones y traducciones posteriores. La monografía clásica sobre Liebig y sus esfuerzos es Richard Blunck, *Justus von Liebig: die Lebensgeschichte eines Chemikers* (Berlín, Hammerich und Leser, 1946). Mucho más reciente es William H. Brock, *Justus von Liebig: The Chemical Gatekeeper* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997). Brock se concentra en los contactos británicos de Liebig, pero su informe sobre la química agraria es objectivamente valioso; véanse pp. 145-182. A diferencia de Engels, Marx, como de costumbre, redactó muchos extractos detallados, sobre todo de *Die organische Chemie* de Liebig (o, más exactamente, de la cuarta edición de 1842). Esos extractos se incluyen en lo que se conoce como los «Cuadernos de notas de Londres», que datan de 1850 a 1853. Los extractos de Liebig aparecen impresos en MEGA IV/9, pp. 172-213.

[26] Marx, MEGA II/6, p. 477; CW 35, pp. 507-508.

[27] El manuscrito de Marx de 1864, en MEGA II/4.2, p. 753. Engels traslada la expresión *unheilbarer Riss* todo un capítulo más adelante; véase MEW 25, p. 821 y CW 37, p. 799, que se corresponde más estrechamente a MEGA II/4.2, p. 833.

[28] J. B. Foster, *Marx's Ecology,* cit., pp. 147-174 y *passim.*

[29] Sobre la historia del concepto de metabolismo, véase Franklin C. Bing, «The History of the Word "Metabolism"», *Journal of the History of Medicine* 26:2 (1971), pp. 158-180.

[30] Sobre el uso por Marx del concepto de naturaleza, véase J. B. Foster, *Marx's Ecology,* cit., pp. 155 y ss.

[31] Marx en una carta a Engels, 28 de enero de 1863, MEW 30, pp. 320 y ss.; CW 41, p. 449. Lukács escribió sobre los cuadernos de notas de Marx en un artículo originalmente publicado en 1925, e impreso en inglés en Georg Lukács, «Technology and Human Relations», *New Left Review* I/39 (1966). Una monografía sobre el tema es la de Amy E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation* (Houndmills, Palgrave Macmillan, 2009). Desgraciadamente no entra en detalles, sino que trata las cuestiones a un nivel más general.

[32] Tristram Hunt menciona al menos el nombre de Schorlemmer e indica su importancia para Engels; T. Hunt, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels* (Nueva York,

Metropolitan Books, 2009), pp. 230 y 314 [en cast.: *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels* (Barcelona, Anagrama, 2011)].

[33] Engels, «Carl Schorlemmer», MEW 22, p. 314; CW 27, p. 305.

[34] La carta de Engels a Schorlemmer se conserva en la Manchester University Library (Special Collections), y ofrece información sobre algunas palabras griegas de interés para la historia de la química. Esa carta, escrita el 27 de enero de 1891, se reproduce en MEW 38, p. 14; CW 49, p. 111. Hay cuatro cartas de Schorlemmer a Engels en *IISG Marx-Engels Nachlass, IML ZPA,* 1:5, p. 2318. Las de Schorlemmer a Marx, *ibid.,* pp. 3986-3992, 1:5, p. 3311.

[35] Carta de Engels a Marx, 6 de marzo de 1865, MEW 31, p. 92; CW 42, p. 117.

[36] Henry Enfield Roscoe, «Carl Schorlemmer», *Proceedings of the Royal Society of London,* vol. 52 (1892), y «Carl Schorlemmer, L.L.D., R.R.S.», *Nature,* vol. 46 (1895), p. 365.

[37] El apodo Jollymayer aparece en numerosas cartas, por ejemplo de Marx a Engels, 24 de octubre de 1868, MEW 32, p. 191, CW 43, p. 143; Engels a Laura Lafargue, 2 de junio de 1883, MEW 36, p. 33, CW 37, p. 31; y Engels a Schorlemmer, 27 de enero de 1891, MEW 38, p. 14, CW 49, p. 111. Sobre el Schorlemmer melancólico y enfermo, véase por ejemplo la carta de Engels a Laura Lafargue, 20 de julio de 1891, MEW 38, p. 138, CW 49, p. 220: «but he is getting more and more Tristymeier, you have to work very hard to get a smile out of him now».

[38] Sobre los viajes de Schorlemmer, véanse por ejemplo Engels a Pauli, 25 de abril de 1876, MEW 34, p. 181, CW 45, p. 116; Engels a Marx, 7 de julio de 1881, MEW 35, pp. 5 y s., CW 46, p. 104; Engels a Jenny Longuet, 7 de diciembre de 1881, MEW 25, p. 240, CW 46, p. 156. Sobre el viaje a América, véanse Engels a Laura Lafargue, 6 de agosto de 1888, MEW 37, pp. 82-83; CW 48, pp. 202 y ss.; y Engels a F. A. Sorge, 28 de agosto de 1888, MEW 37, pp. 86 y s., CW 48, p. 206; y 31 de agosto de 1888, *ibid.,* pp. 87-88 y 207-208, respectivamente. Sobre el viaje, véanse C. Tsuzuki *The Life of Eleanor Marx: A Socialist Tragedy* (Oxford,Clarendon Press, 1967), pp. 175-176, y R. Holmes, *Eleanor Marx,* cit., pp. 306 y ss. Sobre el viaje de Schorlemmer a París, véanse Engels a Laura Lafargue, 3 de octubre de 1883, MEW 36, p. 66, CW 47, pp. 60-61, y Schorlemmer a Laura Lafargue, *IISG Amsterdam Marx-Engels Nachlass,* p. 348.

[39] H. E. Roscoe, «Carl Schorlemmer», cit., p. VIII, y «Carl Schorlemmer, L.L.D., R.R.S.», cit., p. 365.

[40] Carl Schorlemmer, «On the Actions of Chlorine Upon Methyl», *Proceedings of the Royal Society of London,* vol. 12 (1864).

[41] La obra estándar sobre la historia temprana del petróleo es la de R. J. Forbes, *Studies in Early Petroleum History,* vols. 1-2 (Leiden, Brill, 1958-1959). Sobre los esfuerzos de Schorlemmer, véase Part II, pp. 64 y ss. Sobre los primeros análisis de Schorlemmer, véase su carta a E. Erlenmeyer, 6 de noviembre de 1862, *Bibliothek des deutschen Museums.* Carl Schorlemmer, «On the normal paraffin», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London,* vol. 162 (1872), pp. 111 y ss.

[42] En relación con la química, véanse la carta de Marx a Engels, 22 de junio de 1867, y la respuesta de este, 24 de junio de 1867, MEW 31, pp. 306 y 309 respectivamente; CW 42, pp. 385 y 387-388, respectivamente.

[43] La nota se encuentra en la primera edición de *Das Kapital,* en MEGA II/5, p. 246; en la segunda edición, MEGA II/6, p. 308, y en la traducción al francés, MEGA II/7, p. 262. En la tercera edición en alemán, Engels realizó un añadido a la breve nota de Marx, aunque sin cambiar en absoluto su contenido. Esa adición se encuentra en la traducción al inglés, CW 35, p. 313. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969), pp. 82-115 (Qualität), 209-445 (Quantität), y 445-455 (la relación entre ambas); traducción al inglés, G. W. F. Hegel, *Science of Logic* , trad. por A. V. Miller (Londres, Allen & Unwin, 1969), pp. 81-103, 185-325, y 332-347 respectivamente [en cast., *Ciencia de la Lógica* , I y II (Madrid, Abada, 2019)]. Sobre el Derecho, G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* , cit., pp. 150-156.

[44] William Robert Grove, *Correlation of Physical Forces* (Londres, Longman, 1846). Engels, sobre las formas del movimiento, MEGA I/26, p. 409; CW 25, p. 370. Marx, sobre el libro de Grove

en una carta a Engels, 31 de agosto de 1864, y a Philips, 17 de agosto de 1864, MEW 25, pp. 424 y 670 respectivamente; CW 41, pp. 553 y 551 respectivamente.

[45] Engels sobre la «muerte térmica» a Marx, 21 de marzo de 1869, MEW 32, pp. 286-287; CW 43, p. 246. Rudolf Clausius, Rudolf Clausius, *Über den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie. Ein Vortrag gehalten in einer allgemeinen Sitzung der 41. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Frankfurt a. M. am 23. September 1867* (Braunschweig, F. Vieweg & Sohn, 1867).

[46] La polémica en la *Dialéctica de la naturaleza,* MEGA I/26, pp. 458 y 517 respectivamente; MEW 20, pp. 535 y 545 respectivamente, y CW 25, pp. 535 y 562 respectivamente. Las notas fueron escritas en 1873 y 1875 respectivamente. R. Clausius, *Die mechanische Wärmetheorie* (Braunschweig, F. Vieweg & Sohn, [1864] 1867). Engels se refiere al libro de Clausius en notas de 1880 a 1881, MEGA I/26, pp. 435, 469, y 517 y s.; MEW 20, pp. 382, 391 y 545; CW 25, pp. 390, 398 y 563.

[47] Kant trata las obras de arte y los organismos en distintos lugares; los últimos, en Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft,* XI–VI (Fráncfort del Meno, Werkausgabe, 1974), pp. 334-456. Las diferencias entre ambas áreas son abordadas en la introducción, *op. cit.,* pp. 78-109. J. B. Foster, *Marx's Ecology,* cit., p. 232 y s.

[48] Posfacio a la segunda edición de *El Capital,* MEGA II/6, p. 709; CW 25, p. 19. Existe una gran abundancia de bibliografía sobre fenómenos emergentes de diversos tipos. Véase por ejemplo Victoria N. Alexander, *The Biologist's Mistress: Rethinking Self-Organization in Art, Literature and Nature* (Litchfield Park/AZ, Emergent Publications, 2011).

[49] Carta de Engels a Marx, 30 de mayo de 1873 (con comentarios de Schorlemmer) y de Marx a Engels, 31 de mayo de 1873, MEW 33, pp. 80 y s. y 82 y ss. respectivamente; CW, pp. 500-504 y 504 y ss. respectivamente.

[50] Sobre las peticiones a Marx y su rechazo, véase Wilhelm Liebknecht, *Briefwechsel mit Karl Marx und Friedrich Engels* (La Haya, Mouton & Co., 1963), pp. 190 y 195 y ss.

[51] F. Engels, «Antiguo Prefacio», MEGA I/26, p. 328; MEW 20, p. 328; CW 25, p. 336.

[52] Carta de Engels a Marx, 24 de mayo de 1876; de Marx a Engels, 25 de mayo de 1876; de Engels a Marx, 28 de mayo y 25 de julio de 1876, MEW 34, pp. 12-13, 14, 17 y ss. y 20 respectivamente; CW 45, pp. 117 y ss., 119 y ss., 122 y ss., y 130 y s. respectivamente. Carta de Marx a Liebknecht, 7 de octubre de 1876, MEW 34, p. 209; CW 45, p. 154.

[53] La sección sobre Büchner está en MEW 20, pp. 472-476; CW 25, pp. 482-487.

[54] «Hard and fast lines» *[Starre und feste Linien], ibid.,* pp. 482 y 493, respectivamente.

[55] Sobre el pensamiento y la realidad en particular, véase la sección titulada *«Identität-abstrakte a=a»* (escrita en 1874), MEW 20, pp. 483-84; CW 25, p. 495.

[56] Hasta su publicación en la década de 1920, la nota sobre la dialéctica llevaba el título de *(a) Allgemeine Fragen der Dialektik. Grundgesetze der Dialektik,* traducida al inglés como «(a) General Questions of Dialectics. The Fundamental Laws of Dialectics», MEW 20, pp. 418-419; CW 25, p. 492.

[57] «[D]en dumme Wilhelm», Engels a Marx, 24 de mayo de 1876, MEW 34, p. 13; CW 45, p. 18. «[D]em langweilen Dühring», 28 de mayo de 1876, MEW 34, p. 17; CW 45, p. 122.

[58] Engels agradece a Marx su texto en una carta del 6 de marzo de 1877, MEW 34, p. 37, CW 45, p. 206. El apartado de Marx recibe el título *«Aus der "Kritischen Geschichte"»* en el libro, MEGA I/27, p. 494, MEW 20, pp. 210-238; CW 25, pp. 211-243.

[59] «[D]aß ich mich in meinen größeren Arbeiten durch journalistische Tätigkeit unterbrechen lasse», Carta de Engels a Eduard Bernstein, 26 de junio de 1879, MEW 34, p. 379; CW 45, p. 361.

[60] Más apreciativamente, por ejemplo, en una carta al propio Bernstein, 11 de abril de 1884, MEW 36, p. 136, CW 47, p. 126; o a August Bebel, 3 de diciembre de 1892, MEW 38, p. 356, CW 50, pp. 50 y s. Véase mi artículo «Engelsismus», en *Kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Berlín, Argument, 1997).

[61] Cantidad y cualidad, MEGA I/27, pp. 317-325; MEW 20, pp. 111-120; CW 25, pp. 110-119. La negación de la negación, MEGA I/27, pp. 326-338; MEW 20, pp. 120-133; CW 25, pp. 120-132.

[62] *Ibid.,* pp. 336, 131 y 131, respectivamente.

[63] Las cuatro diferentes leyes de la dialéctica, MEGA I/26, p. 293; MEW 20, p. 307; CW 25, p. 313.

[64] La presentación normativa con tres leyes, *ibid.,* I/26, pp. 307 y ss., 348 y ss., y 356 y ss., respectivamente.

[65] MEW 20, p. 9; CW 25, p. 9.

[66] Ludwig Feuerbach, MEGA I/30, pp. 122-162; MEW 21, pp. 261-307; CW 25, pp. 353-398 [en cast.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* en Marx/Engels, *Obras escogidas* (2 vols., Madrid, Akal, 2016), vol. 2, pp. 377-425)].

[67] Engels a Marx, 11 o 12 de diciembre de 1859, MEGA III/10, p. 127; MEW 29, p. 524; CW 40, p. 551.

[68] MEW 13, p. 470; CW 16, p. 469.

[69] Marx sobre *El origen de las especies* a Engels, 19 de diciembre de 1860, MEGA III/11, p. 271; MEW 30, p. 131; CW 41, p. 232.

[70] Carta de Marx a Lassalle, 16 de enero de 1861, MEW 30, p. 578; CW 41, pp. 246-247.

[71] Una vívida descripción de cómo absorbió Darwin las ideas de Malthus sobre la superpoblación y las aplicó luego a los principios de la selección natural aparece en Adrian Desmond y James Moore, *Darwin* (Londres, Penguin Books, 1991), pp. 264 y ss. y *passim.* Es justamente en ese tercer capítulo de *The Origin of Species,* «Struggle for Existence», donde más claramente aparece la influencia de Malthus.

[72] Sobre Darwin y Malthus, véase la carta de Marx a Engels, 18 de junio de 1862, MEW 30, p. 249; CW 41, p. 381.

[73] Friedrich Albert Lange, *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* (Duisburg, Bleuler-Hausheer, 1875), pp. 75, 29 y ss. Sobre la lucha por las mejores condiciones de vida, *ibid.,* pp. 5-6. Sobre la lucha por los salarios, p. 13. Sobre la dispersión de talentos, pp. 46 y ss. Avances morales, p. 15.

[74] Marx sobre Lange en una carta a Kugelmann, 27 de junio de 1870, MEW 32, pp. 658-659; CW 42, pp. 527-28.

[75] «Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel *zu produzieren,* ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist»; MEW 3, p. 21; CW 5, p. 31.

[76] Pierre Trémaux, *Origine et transformations de l'homme et des autres êtres* (París, Librairie de L. Hachette, 1865), pp. 13, 129, 160 y ss. Se decía que Trémaux había expuesto una gran ley de la naturaleza: *la loi de coïncidence du sol et des types,* una ley sobre la concordancia entre el suelo y las razas/especies. La ley era formulada como sigue: «La perfection des êtres est ou devient proportionnelle au degré d'élaboration du sol sur lequel ils vivent» [La perfección de los seres es o se hace proporcional al grado de elaboración del suelo sobre el que viven]. P. Trémaux, *op. cit.,* pp. 11 y 17. Pierre Trémaux había llegado a sus conclusiones durante varios estudios antropológicos de campo en lugares como Sudán. Su libro se basa en un material biológico limitado. La discusión sobre Darwin y otros biólogos evolucionistas tempranos es escasa.

[77] Marx sobre Trémaux a Engels, 7 de agosto de 1866, MEW 31, pp. 248-249; CW 42, pp. 304-305. La respuesta de Engels, 2 de octubre de 1866, *ibid.,* pp. 256 y 320, respectivamente; la réplica de Marx, 3 de octubre, y el juicio final de Engels, 5 de octubre de 1866, *ibid.,* pp. 257 y ss. y 322 y ss., respectivamente.

[78] *Das Kapital,* MEGA II/6, pp. 337 y 364; CW 35, pp. 346 y 375.

[79] A. Desmond y J. Moore, *Darwin,* cit., pp. 601-602.

[80] Sobre la amistad entre Marx y Lankester, véase Lewis S. Feuer, «The Friendship of Edwin Ray Lankester and Karl Marx: The Last Episode in Marx's Intellectual Evolution», *Journal of the History of Ideas,* vol. 40, n.º 4 (1979), pp. 633-648. Sobre la lucha de Lankester contra los medios fraudulentos, véase *ibid.,* pp. 624-625. Sobre Lankester y Marx, véase J. B. Foster, *Marx's Ecology,* cit., pp. 221-224. Sobre Darwin y Marx como los grandes materialistas del siglo XIX, *ibid.,* pp. 1 y *passim.* En su magna biografía de Marx, Gareth Stedman Jones entiende mal la base de la vacilación inicial de Marx hacia Darwin. No ve que la razón sea la influencia de Malthus, y cree que se trata de la tesis de que el desarrollo biológico es aleatorio. A esto se puede objetar que esa consecuencia de la teoría de Darwin no reflejaba la época en que vivió, y probablemente ni siquiera el propio Darwin la contemplaba; en *El origen de las especies* podía atribuir el desarrollo de las especies a una mayor diferenciación fisiológica. Lo que estaba claro para Darwin, y lo que Marx captó inmediatamente, era que en ese campo se podía descartar toda argumentación teleológica. G. Stedman Jones, *Karl Marx,* cit., pp. 567-568.

[81] Sobre la importancia del descubrimiento de los neandertales para sus opiniones sobre la historia temprana de la humanidad, véase J. B. Foster, *Marx's Ecology,* cit., pp. 212-213.

[82] Herbert Spencer, *A System of Synthetic Philosophy,* vol. 1: *First Principles* (Londres, Williams and Norgate, 1862), § 121, 307 [en cast.: *Los primeros principios* (Granada, Comares, 2009)].

[83] Lewis H. Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (Londres, MacMillan & Company, 1877); en cast.: *La sociedad primitiva* (Madrid, Endymion, 1987). Sobre las ideas de los Ilustrados escoceses acerca del progreso, véase David Spadafora, *The Idea of Progress in Eighteenth Century Britain* (New Haven, Yale University Press, 1990).

[84] James George Frazer, *The Golden Bough: Studies in Magic and Religion* (1890). Frazer fue ampliando gradualmente su obra, llegando a extenderse a doce volúmenes [en cast. hay disponible una edición condensada, *La rama dorada. Magia y religión* (México, Fondo de Cultura Económica, 2011)].

[85] Marx llamaba a Kovalevski «the fat boy» en documentos como la carta a Engels del 17 de septiembre de 1878, MEW 34, p. 78; CW 53, p. 22.

[86] Engels en MEGA I/29, pp. 7-271; MEW 21, pp. 25-173; CW 26, pp. 129-276.

[87] Lewis H. Morgan, *Ancient Society,* cit., p. 34.

[88] J. B. Foster, *Marx's Ecology,* cit., p. 220.

[89] Lawrence Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx: Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock* (Assen, Van Gorcum, 1972). Krader reproduce todos los comentarios de Marx en sus extractos de Morgan en *Ethnologie und Anthropologie bei Marx* (Fráncfort del Meno, Ullstein, 1976), pp. 26-29 [en cast.: *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* (Madrid, Siglo XXI, 1998)]. Sobre las condiciones sociales, L. H. Morgan, *Ancient Society,* cit., p. 18. Engels, véase MEGA I/29, p. 13; MEW 21, p. 30. La idea de que Engels utiliza aquí por vez primera la expresión «concepción materialista de la historia» es corroborada por muchos autores, incluido L. Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx,* cit., pp. 124 y ss. Timo Freudenberger, *Die Anthropologie in der politischen Theorie von Karl Marx und Friedrich Engels* (Múnich, GRIN Verlag, 2007) también se ocupa de Marx, Engels y la antropología, pero no añade nada sustancialmente nuevo.

[90] Producción de nuevas personas, MEGA I/29, pp. 11-12; MEW 21, pp. 27-28.

[91] L. Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx,* cit., p. 112. La cita de Marx por Engels, en MEGA I/29, pp. 21-22; MEW 21, p. 38; CW 26, p. 141.

[92] Edward Aveling, *The Darwinian Theory: Its Meaning, Difficulties, Evidence, History* (Londres, Progressiv Pub., 1884). Karl Kautsky, *Erinnerungen und Erörterungen* (La Haya, Mouton, 1960), pp. 214 y ss.

[93] Sobre la utilización por Engels del término *Habgier,* véase Lawrence Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx,* cit., p. 147. Engels, véase MEGA I/29, p. 269; MEW 21, p. 171; CW 26, p. 275.

[94] L. Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx,* cit., p. 27. Compárese con *idem, Ethnologie und Anthropologie bei Marx,* cit., p. 31.

[95] Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (Basilea, Schwabe, 1948) [en cast. hay una edición abreviada disponible: *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* (Madrid, Akal, 1985 y 2008)]. Engels sobre Bachofen, véase MEGA I/29, pp. 33 y ss.; MEW 21, pp. 53 y ss.; CW 26, pp. 158-161.

[96] Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (París, Gallimard, 1949); en cast.: *El segundo sexo* (Buenos Aires, Ediciones Psique, 1954). Eva Lundgren-Gothlin, *Kön och Existens: studier i Simone de Beauvoir Le deuxième sexe* (Gotemburgo, Daidolos, 1991).

[97] Nota de Engels al *Manifiesto,* véase MEW 4, p. 62; CW 6, p. 483. L. Krader, *Ethnologie und Anthrolopolie bei Marx,* cit., sobre el debate académico, p. 120.

[98] La concepción de Stalin aparece, por ejemplo, en su obra *Fundamentos del leninismo. Conferencias pronunciadas en la Universidad Sverdlov* (Bogotá, La Oveja Negra, [1924] 1969). Existe abundante bibliografía sobre Lysenko. Para perspectivas críticas algo diferentes, véase David Joravski, *The Lysenko Affair* (Cambridge/Mass., Harvard University Press, 2010). Sobre la proscripción de la teoría de la relatividad de Einstein, que duró desde 1951 hasta 1955, véase Siegfried Müller-Markus, *Einstein und die Sowjet Philosophie: Krisis einer Lehre,* vols. 1-2 (Alphen aan den Rijn, Kluwer, 1966).

[99] Andrew Delano Abbott, *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor* (Chicago, University of Chicago Press, 1988), ofrece una espléndida perspectiva moderna de la profesionalización.

[100] Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (Londres, John Murray, 1871), p. 67 [en cast.: *El origen del hombre* (Barcelona, Crítica, 2009)]. Herbert Spencer, *System of Synthetic Philosophy,* cit., vol. 1. Las ambiciones de Haeckel culminaron en su libro *Die Welträtsel* [Los enigmas del universo], publicado en 1899.

[101] Para una investigación más detallada de la especialización de la ciencia y de sus efectos en las posiciones de Marx, véase Sven-Eric Liedman, *Motsatsernas spel: Friedrich Engels' filosofi och 1800–talets vetenskaper* [El juego de las contradicciones. La filosofía de F. Engels y la ciencia decimonónica] (Lund, Cavefors, 1977), vol. 1, pp. 129 y ss., 155 y ss., y *passim.*

[102] MEGA 20, p. 6; CW 25, p. 6.

[103] MEGA II/6, p. 68; CW 35, p. 11. Dante escribió en realidad *Vien dietro a me, e lascia dir le genti,* lo que traducido literalmente sería «Sígueme, y deja que la gente hable».

[104] Wilhelm Roscher, *Die Grundlagen der National Ökonomie: ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende* (Stuttgart, Cotta'sche Buchhandlung, 1854).

[105] Alfred Marshall, *Principles of Economics* (Londres, Macmillan, 1890); en cast.: *Principios de Economía* (Madrid, Síntesis, 2006). Sobre el desarrollo de la economía como disciplina académica autónoma, véase la obra estándar de Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Nueva York, Oxford University Press, 1954); en cast.: *Historia del análisis económico* (Barcelona, Ariel, 2015).

[106] Henry Hyndman, *England for All* (Londres, Gilbert & Rivington, 1881). Sobre Hyndman y Eleanor Marx, véase Rachel Holmes, *Eleanor Marx: A Life* (Londres, Bloomsbury, 2014), pp. 141-142 y s., 200-201 y 297-298.

[107] La bibliografía sobre William Morris es abundante. Una buena biografía es Fiona MacCarthy, *William Morris: A Life for Our Time* (Londres, Faber & Faber, 1994). Véase también E. P. Thompson, *William Morris: Romantic and Revolutionary* (Londres, Pantheon, 1976); en cast.: *William Morris, de romántico a revolucionario* (Valencia, Alfons el Magnànim, 1988). La influencia de Marx sobre Morris es puesta de relieve –quizá exageradamente– por Paul Meier en su monografía extremadamente detallada *William Morris: The Marxist Dreamer* (Londres, Humanities Press, 1971).

[108] Fue Engels quien informó de la declaración que Marx transmitió a Lafargue con respecto al marxismo; carta de Engels a Eduard Bernstein, 2/3 de noviembre de 1882, MEW 35, p. 388; CW 46,

p. 356.

[109] Paul Lafargue es protagonista de una gran y creciente cantidad de bibliografía. En inglés existe una gran monografía en dos volúmenes de Leslie Derfler, en la que se ponen de relieve los orígenes del marxismo francés; véase Leslie Derfler, *Paul Lafargue and the Founding of French Socialism, 1842-1882* (Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1991) y *Paul Lafargue and the Flowering of French Socialism, 1842-1882* (Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1998). Françoys Larue-Langlois, *Paul Lafargue* (París, Punctum, 2007), es una biografía más reciente y más concentrada. Existe una monografía de Andrée Collot sobre Jules Guesde y su papel en el Parti Ouvrier: véase Andrée Collot, *Jules Guesde: Éducateur et organisateur du proletariat* (París, éd. inclinaisons, 2010).

[110] Sobre Walras como el mayor economista de la historia, véase J. Schumpeter, *History of Economic Analysis,* cit., p. 827.

[111] Allen W. Wood, *Karl Marx* (Londres, Routledge, 2004), pp. 127-132.

13

MARX COMO POLÍTICO

Karl Marx mantuvo sus actividades como político y como investigador social y estrictamente separadas. Rara vez se ve esto tan claramente como en una carta que escribió al profesor de historia inglés Edward Spencer Beesly en 1871. Beesly era conocido suyo, y además había publicado artículos sobre temas que interesaban mucho a Marx; pero también era un positivista en el estilo de su época, es decir, seguidor de las doctrinas del filósofo francés Auguste Comte. En su carta, Marx le escribió que él mismo, «como hombre de partido», tenía una actitud hostil hacia el «comtismo» y que «como hombre de ciencia» *(als Mann der Wissenschaft)* tenía muy mala opinión de esa corriente. Beesly, sin embargo, constituía una excepción. No presentaba los puntos históricos críticos en la historia de Inglaterra y Francia como un sectario, sino como un «historiador en el mejor sentido» [1] . La oposición de los conceptos es clara: hombre de partido o científico, sectario o historiador. Marx distinguía entre investigación y política.

Esa razón, por sí sola, es motivo suficiente para examinar su trabajo político más intenso durante las décadas de 1860, 1870 y 1880 en un mismo capítulo. Para Marx, la política no era sólo una emanación o una aplicación de la teoría social que estaba desarrollando en *El Capital.* Estaba, sin duda, profundamente influido por el desarrollo de las fuerzas de producción y la lucha entre el capital y el trabajo; pero la política es también un escenario donde los deseos y temores de la gente, sus ambiciones y sueños, su amistad y su odio, encuentran expresión directa. La política también está marcada por instituciones y facciones, tradiciones y modas.

Marx desempeñó un importante papel político durante varios periodos de su vida. Durante mucho tiempo lo hizo principalmente como periodista, en su juventud con la *Rheinische Zeitung* y luego durante los años

revolucionarios de 1848-1849 como redactor jefe de la *Neue Rheinische Zeitung* . Ese tipo de actividad disminuyó más tarde. Es verdad que en sus artículos para el *New York Daily Tribune* eligió temas políticos de gran interés inmediato, pero sus lectores estaban al otro lado del océano y demasiado distantes para que deseara influir directamente en ellos. La crisis económica de 1856-1857 le dio grandes esperanzas de una revolución más completa que la que estalló en 1848, pero no sucedió apenas nada; según todas las apariencias, aquel no acontecimiento desempeñó un papel importante en la vida de Marx. La euforia de la época de los *Grundrisse* se había desvanecido. Ahora comenzó el trabajo más detallado con *El Capital* . Pero apenas había logrado delinear sus perfiles cuando pasó a escribir su grueso folleto *Herr Vogt* , que fue publicado en diciembre de 1860. En cierto modo ese libro significa un perigeo en su vida política. Se mantenía fuera de todos los grupos políticos y estaba defendiendo su propio honor.

Es tanto más sorprendente, entonces, que en 1864, al principio de modo vacilante y medio a regañadientes y luego con entusiasmo creciente, se involucrara en la formación de la primera Asociación Internacional de Trabajadores. Realmente no tenía tiempo; el trabajo en *El Capital* atravesaba una fase febril y Engels, desde Mánchester, se mostró escéptico respecto a dicha asociación. Pero Marx sería pronto el más importante inspirador de lo que la posteridad llamaría la Primera Internacional (que aquí llamaremos simplemente la Internacional). Cuando Engels se mudó a Londres en 1870, también él se unió a la dirección. Marx llegaría a mostrar características con las que no se le asocia habitualmente, en concreto la capacidad de aunar voluntades en conflicto en un proyecto común. Pero no fue la primera vez que actuaba como forjador de compromisos, como había hecho cuando fue redactor jefe de la *Neue Rheinische Zeitung*. En la Internacional, su paciencia sólo se agotó cuando el pugnaz Mijaíl Bakunin comenzó a desafiarlo en el plano ideológico.

La disputa entre Marx y Bakunin dividiría gradualmente la organización. Pero antes de eso sucedió algo que Marx no esperaba. Después de la derrota de Francia frente a la Prusia de Bismarck, en París estalló un levantamiento y se declaró la Comuna como gobierno de la ciudad. La intención era prolongar la línea radical que había seguido la Comuna de París original, sobre todo entre 1792 y 1795. La nueva Comuna se mantuvo durante dos meses, e hizo a Marx famoso como uno los cerebros detrás de ella. Ahora era amado y odiado en toda Europa; pero él no tenía ninguna relación

directa con la Comuna. Por el contrario, la Comuna planteaba un importante desafío a su pensamiento político.

Los acontecimientos políticos en Alemania desempeñaron un papel particular en su vida. Ferdinand Lassalle fue la primera persona que tomó la iniciativa de fundar un partido político que podría llamarse socialista, pero la relación entre Lassalle y Marx estaba llena de contradicciones, por decirlo suavemente. Poco a poco se formó otro partido que le hacía la competencia, con líderes que estaban más cerca de Marx. En la Internacional, Marx trató no obstante de mantener buenas relaciones con los dos partidos socialdemócratas que en 1875, aproximadamente un año después de la disolución de la Internacional, se fusionaron en el Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands [Partido Socialista de los Trabajadores de Alemania] (SAPD) en una conferencia celebrada en la ciudad de Gotha. Marx criticó severamente la plataforma del nuevo partido; esta crítica se convirtió en uno de sus documentos políticos más influyentes.

En sus últimos años, Marx quedaría fascinado por los acontecimientos políticos que tenían lugar en Rusia. La «vía rusa», de la que habla Teodor Shanin en su libro de 1983 *Late Marx and the Russian Road,* se convirtió en un vaticinio [2] , e influyó en la interpretación de lo que sucedió en Rusia en 1917.

Hay una serie de preguntas más fundamentales que formular con respecto a los esfuerzos de Marx como político. ¿Cómo quería Marx que se tomaran sus proclamaciones políticas? ¿Emitió pronósticos, es decir, hizo predicciones sobre lo que sucedería? ¿O se referían más bien a un programa normativo, en el que escribía sobre lo que a él le parecía un desarrollo posible y deseable?

Son preguntas que ya hemos abordado al hablar sobre el *Manifiesto,* y ahora son importantes al hilo de su contribución a la labor de la Internacional y también de sus comentarios sobre la Comuna de París.

Otro conjunto de preguntas se refiere a los ideales políticos que desarrolló en aquel momento. A menudo hablaba cordialmente de la democracia, sobre todo en forma de un derecho universal al voto. Después de una ausencia de muchos años, la frase «dictadura del proletariado» aparece de nuevo en su vocabulario en relación con la Comuna de París de 1871. ¿No se excluyen mutuamente la democracia y la dictadura? ¿Estaba Marx desarrollando una estrategia más reformista antes de 1871? ¿O siguió siendo un revolucionario incuestionable?

Herr Vogt

A principios de febrero de 1860 Marx le escribió a Engels que pretendía asestar un golpe demoledor a Carl Vogt. «*La defensiva* no se adapta a nuestro propósito» [3] . Engels no puso objeciones en su respuesta, y no aconsejó por tanto a su amigo que se atuviera a su trabajo en *El Capital* . En cambio, su amigo ruso Nikolái Ivánovich Sasonov sí lo hizo. Marx reprodujo una carta que Sasonov le había escrito, aconsejándole proseguir su «admirable trabajo tan pronto como sea posible» [4] . Pero Marx no quiso escucharle. Estaba firmemente resuelto a neutralizar a Vogt y a zafarse de las acusaciones vertidas contra él.

Carl Vogt era un científico famoso y muy leído entonces. Pero también era político y, como tal, adversario de Marx. Y no eran minucias de lo que había acusado a Marx. Mantenía que todos los que entraron en estrecho contacto con Herr Doktor Marx cayeron, tarde o temprano, en las garras de la policía. En pocas palabras, Marx era un agente infiltrado de la policía.

Para la posteridad, la acusación puede parecer extraña. Sabemos que los espías de la policía prusiana le pisaban los talones a Marx durante su época en París. En Londres le visitaban regularmente y escribían luego informes sobre sus condiciones de vida. Pero eso no lo sabían de este lado del Canal de la Mancha. Vogt trataba de hacer sus acusaciones plausibles sobre todo mediante el «juicio comunista» en Colonia –sobre el que Marx había escrito tan vigorosamente, aunque de forma anónima–. ¿No estaban estrechamente asociados con Marx todos los que tuvieron problemas? Y el propio Marx ¿no había quedado en libertad?

Marx pensó en presentar una demanda contra Vogt, o más precisamente contra del periódico donde se habían reproducido las acusaciones, el *National-Zeitung* de Berlín. Formuló sus peticiones de acuerdo con las reglas del arte, pero el tribunal prusiano se negó a aceptar su caso. Fue entonces cuando escribió su libro, demasiado voluminoso, a velocidad vertiginosa.

Es un texto enorme con muchos elementos dispares. Incluye una larga carta del fabricante de pinceles, polímata y editor de periódicos socialistas Johann Philipp Becker, quien dijo que conocía a Vogt personalmente, pero no a Marx. Becker expresó su acuerdo sin reservas con Marx, y su

consternación por «la manera frívola y sin escrúpulos con que Vogt ha actuado en esta ocasión» [5] .

Marx también ofrece una pequeña historia del *Bund der Kommunisten,* la Liga Comunista, insistiendo en que se había mantenido al margen de todas las asociaciones políticas desde que se disolvió el Bund, limitándose a dar conferencias gratuitas en la Asociación Alemana de Trabajadores en Londres. En el vigésimo aniversario de la Asociación, los ochenta miembros presentes decidieron por unanimidad rechazar la calumnia de Vogt [6] .

Marx quería sacar cuanto antes su libro –o «folleto», como lo llama en la correspondencia con Engels–, y decidió publicarlo en Londres con Albert Petsch, un editor alemán en el exilio. Engels le advirtió en los términos más enérgicos contra los riesgos de contratar a un editor en el exilio; un libro como ese no iría a ninguna parte. Pero Marx se mantuvo en sus trece, y *Herr Vogt* se unió a las filas de sus textos que permanecieron casi sin leer, tanto en su época como en la posteridad. En cuanto a *Herr Vogt* en particular, uno apenas puede sentir lástima por su olvido. La indignación que expresa es comprensible, ¿pero merecía casi 300 páginas de texto más bien impulsivo? Demasiado [7] .

Marx pasó rápidamente a una tarea más productiva. Dejó atrás *Herr Vogt,* aunque el libro le brindaría un triunfo una década más tarde. En él había formulado una contraacusación, alegando que Vogt era un agente pagado por Napoleón III. Cuando cayó el emperador y se abrió su archivo, resultó que en la lista de pagos imperiales aparecía cierto «Vogt». Era casi imposible que el nombre pudiera referirse a alguien que no fuera Carl Vogt [8] .

La Internacional

En la abundante bibliografía sobre Marx hay numerosas monografías sobre su pensamiento político y su actividad política. Un bien conocido ejemplo es la obra de 1968 del politólogo israelí Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx,* en el que el autor afirma que existe una tensión en los escritos de Marx entre su convicción de una

revolución inminente y la idea mejor fundamentada de que la historia es un proceso más largo en el que, por ejemplo, el libre comercio completamente desarrollado es una condición previa para la transición a una sociedad socialista [9] .

La monografía reciente más equilibrada de Marx como político es sin duda el trabajo de Wolfgang Schieder *Karl Marx als politiker* (1991). En ella Schieder señala que, en su época, Marx fue principalmente conocido por sus esfuerzos políticos, aunque la posteridad lo valore más por la lectura de *El Capital,* los *Grundrisse* o los *Manuscritos* juveniles. Esa misma posteridad también tiende a ver lo que hizo en 1848-1849 o en la época de la Internacional como una emanación de sus teorías sociales. En la tradición soviética era oficialmente así, pero los adversarios más decididos de todo cuanto hizo y defendió también comparten esa opinión.

Durante su vida, sin embargo, Marx era casi exclusivamente conocido como político. Es cierto que sus esfuerzos se limitaron a dos periodos: Schieder habla de los años 1847-1852 y 1864-1872. Sin embargo, fue políticamente más activo que cualquier otro pensador político del siglo XIX [10] .

Sus esfuerzos más importantes tuvieron que ver con la Asociación Internacional de Trabajadores. Su primera reacción a las invitaciones que recibió para participar en la asamblea constituyente fue, sin embargo, vacilante. En *Herr Vogt* había subrayado que se había mantenido al margen de la política durante varios años. Cuando un francés de nombre Victor Le Lubez le alentó a participar, no reaccionó; sólo cedió cuando el líder sindical inglés William Randal Cremer contactó con él. Describió el curso de los acontecimientos en una carta a Engels. Cremer quería tener allí a unos pocos alemanes. Marx le propuso a su amigo, el sastre Johann Georg Eccarius, pero también se deslizó él mismo en la reunión constituyente «como testigo mudo». Sabía que había personas de relieve involucradas en el nuevo proyecto, por lo que pudo romper «su regla habitual de rechazar tales invitaciones» [11] .

Aunque Marx había estado inactivo políticamente durante varios años, la idea de un proyecto mayor no le era desconocida en aquel momento. Una carta a su viejo amigo el poeta Ferdinand Freiligrath, de 1860, da testimonio de ello. La Liga Comunista no era prácticamente nada, una asociación entre otras cien, le decía. El objetivo debía ser un «partido en el sentido histórico más amplio del término» [12] .

En aquel momento todavía no existían las formaciones partidarias en el sentido moderno (las primeras, de hecho, fueron varios partidos socialdemócratas y socialistas, pero Marx no estuvo directamente involucrado en su creación). Lo que acabaron llamándose partidos eran hasta entonces organizaciones de combate o de colaboración más o menos temporal, o simplemente comunidades de voto en las asambleas de toma de decisiones. A menudo, la gente hablaba de asociaciones y no de partidos.

Pero Marx tenía obviamente en la cabeza algo más importante en su carta a Freiligrath. El verdadero partido histórico está arraigado en la clase; en comparación con eso, la Liga Comunista había sido un mero episodio. Según Marx, el desarrollo social de la clase es la condición previa fundamental para que pueda manifestarse como un partido político en un sentido más profundo. Por lo tanto, la clase obrera debe haber alcanzado proporciones y estabilidad interna suficientes antes de poder sostener un partido político poderoso.

Ese era un concepto mucho más ambicioso del partido. Marx también tuvo que soportar el hecho de que la gente a menudo hablara de «Die Partei Marx», el partido de Marx, en particular durante los juicios de Colonia en 1852, cuando estaban siendo juzgados los más cercanos seguidores de Marx. Luego significó más una designación para los que aceptaban plenamente sus teorías que un partido político concreto. A menudo Marx actuaba de una forma que podía proporcionar una razón para tal término; él distinguía tajantemente a los que le eran fieles de los que no [13] .

Como hemos visto, Marx insistió en señalar, en relación con su propia actividad política, que la liberación de la clase obrera será obra de ella misma. Pero con «el partido de Marx» se hacía natural pensar que Marx y sus seguidores dirigirían la lucha por la liberación. Su minuciosa división entre seguidores y disidentes invitaba a una interpretación así.

Desde el principio, la Internacional fue una idea británica y francesa. Napoleón III había dado permiso para que una delegación de líderes de la clase obrera francesa viajara a Londres para reunirse con varios dirigentes sindicales. Los franceses y los británicos querían encontrar una forma de colaboración duradera y profunda entre las organizaciones obreras de diversa índole. También asistieron destacados representantes de otros países, la mayoría de ellos refugiados en Londres como Marx [14] .

La Internacional debía ser pues un organismo de colaboración. Se formó un Consejo General [General Council], compuesto por veinte ingleses, diez alemanes, nueve franceses, seis italianos, dos polacos y dos suizos. Marx era uno de sus miembros, y también fue elegido para un subcomité que propondría un manifiesto y un reglamento. El centro evidente de la organización era Londres, pero se debían realizar congresos anuales en otros lugares. Desde el principio Marx fue tolerante en su evaluación de los hombres que conoció en su trabajo con la Internacional. En una carta a Engels describió al líder de la delegación francesa, Henri-Louis Tolain, como «muy buen tipo» *(ein sehr netter Kerl),* y también calificó a los otros miembros franceses como «agradables» [15] . Luego se reveló que Tolain era un seguidor de Proudhon, a quien Marx solía considerar tan negativamente; también los demás estaban bastante lejos de Marx en sus opiniones. Por cierto, Marx era bastante desconocido –e incluso olvidado– en Francia en aquel momento. Los británicos sabían más sobre él pero también tenían otros objetivos: algunos eran viejos cartistas; otros, seguidores de las ideas de Owen sobre una sociedad ideal.

Marx faltó a varias de las reuniones del comité de programa. Pero cuando llegó a ver una propuesta que encontró objetable, actuó resueltamente e invitó a su casa a las personas clave. Después de una reunión ruidosa que duró hasta la una de la madrugada, se llegó a un acuerdo sobre las normas para la Internacional. Después Marx escribió una proclama «a las clases trabajadoras» (como se decía entonces) por iniciativa propia, recortando el número de reglas. Sus propuestas fueron aceptadas, con algunas enmiendas interesantes y significativas. Junto con las reglas que sugirió, las propuestas de Marx –que llegaron a convertirse en el Manifiesto Inaugural– constituyen uno de los documentos políticos más importantes que redactó, por lo que hay buenas razones para detenerse en él.

El Manifiesto Inaugural

El texto que Marx presentó a sus nuevos amigos es una obra maestra retórica de apenas diez páginas. Primero, el autor describió el desarrollo contradictorio entre 1848 y 1864, es decir, entre los años de revolución que

también fueron los momentos del *Manifiesto.* ¡Qué fantástico había sido el desarrollo de la industria y el comercio! Las palabras vibran con el entusiasmo del autor frente a las maravillas de la tecnología, las enormes hazañas de la maquinaria y la capacidad del comercio mundial para convertir lejanos continentes en vecinos [16] .

¡Y todo al mismo tiempo! En el centro de ese desarrollo, en Gran Bretaña, innumerables trabajadores sufrían miserablemente. Informes objetivos atestiguaban la pobreza, la desnutrición y la indigencia. En 1864, durante el «milenio del libre comercio», resultó que los artesanos de Londres comían peor que los trabajadores agrícolas más pobres. Salvo para alguien «cuyo interés consista en adormecer a los demás con falsas esperanzas», para todo entendimiento no enturbiado por los prejuicios es una verdad incontestable que «ni el perfeccionamiento de las máquinas, ni la aplicación de la ciencia a la producción, ni el mejoramiento de los medios de comunicación, ni las nuevas colonias, ni la emigración, ni la creación de nuevos mercados, ni el libre cambio, ni todas estas cosas juntas están en condiciones de suprimir la miseria de las clases laboriosas». Por el contrario, el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo llevará a profundizar las grietas sociales.

Hasta ahora, la imagen es inequívoca, y es la misma que la del *Manifiesto.* La sobreabundancia del capitalismo estaba generando la pobreza de los trabajadores. Funcionaba la ley de hierro de los salarios teorizada por Ricardo. Pero el giro dialéctico del artículo venía justo a continuación. Irrumpía un rayo de luz: ¡las cosas positivas que habían sucedido entre 1848 y 1864! La primera fue la implementación de la jornada laboral de diez horas, demanda que tuvo que vencer la agria oposición de la clase media. Marx usa ese término concreto, «clase media», y no «burguesía», como hizo en 1848, ni «capitalista», como solía hacer durante las décadas de 1860 y 1870. No se trata, ciertamente, de una casualidad. El término también puede incluir partes importantes de la pequeña burguesía, de los comerciantes más pequeños. Los portavoces de esa clase media –Andrew Ure, Nassau W. Senior y otros– proclamaron que la jornada laboral de diez horas significaría la sentencia de muerte para la industria británica. Pero ahora esa legislación estaba en vigor, y las ruedas giraban más rápido que nunca.

El otro cambio positivo al que Marx daba aún más importancia era el movimiento cooperativo, que constituía un gran experimento cuya importancia es imposible exagerar. Si los propios trabajadores poseían y

dirigían sus fábricas, no sólo el trabajo esclavo, sino también el trabajo asalariado, desaparecería y sería reemplazado por «trabajo asociado», donde todos cumplirían su tarea «con manos bien dispuestas, mente preparada y corazón alegre» [17] .

Pero mientras el movimiento cooperativo se viera reducido a sus propias fuerzas, no podía seguir el paso de la formación de monopolios privados. Supervisores inteligentes ya lo habían mostrado en la década de 1850. Para tener éxito, el movimiento tenía que desarrollarse a escala nacional; pero tanto los terratenientes como los capitalistas trataban de poner obstáculos en el camino de tal desarrollo.

La gran tarea de la clase obrera era por tanto conquistar el poder político. Los trabajadores tenían la fuerza natural de su número, pero esa fuerza sólo se haría efectiva si muchos individuos colaboraban y al mismo tiempo se guiaban por el conocimiento. La experiencia previa demostraba lo mal que podían ir las cosas si se menospreciaba el «vínculo de fraternidad» que une a trabajadores de diferentes países. Marx concluía con el mismo lema que el *Manifiesto:* «¡Proletarios de todos los países, uníos!».

Hay varias cosas en ese texto que merecen atención. La importancia atribuida a la lucha sindical es mayor en él que en cualquier otro texto escrito hasta aquel momento. La lucha sobre la duración de la jornada laboral volvía a aparecer en el primer volumen de *El Capital,* publicado en 1867. Pero en el Manifiesto Inaugural de la Internacional su importancia se enfatiza programáticamente. Al mismo tiempo se hacía hincapié en que fue gracias a la legislación como se pudo imponer la reducción de la jornada laboral. Esa misma línea de pensamiento aparece en relación con el movimiento cooperativo. Sólo a escala nacional podría distanciarse de las empresas de propiedad privada. Para ello se requería la actividad política colectiva de los trabajadores.

Una de las palabras clave del texto es «asociación». Esa palabra es un concepto central en el pensamiento político decimonónico. Lo contrario eran las comunidades obligatorias a las que se incorporaban los individuos, independientemente de sus deseos. La familia tradicional era una de ellas; el matrimonio era en principio indisoluble, y los hijos estaban ligados a los padres hasta la edad adulta. La idea de la asociación también era incompatible con restricciones gremiales, comunidades aldeanas y con la afiliación forzada a la iglesia. La servidumbre y la esclavitud constituían los opuestos absolutos. En la asociación, tanto los liberales como los socialistas

encontraron una clave para una sociedad nueva y mejor. Los primeros socialistas fueron más lejos. La gente debía tener el derecho de construir sus propias sociedades de abajo hacia arriba. Grupos aventureros abandonaron la Europa de la compulsión para construir un falansterio al estilo de Fourier, o un Icaria tal como la había descrito Cabet, en algún lugar de América. Cada persona debía ser libre para unirse al colectivo o dejarlo.

La propia Internacional era una asociación: la Asociación Internacional de Trabajadores. La libre adhesión era un principio fundamental. Si alguien no se sentía como en casa en la organización, sólo tenía que dejarla. Los principios del encuadramiento militar le eran ajenos.

Y ahora Marx había escrito en el propio documento fundacional que el movimiento obrero del futuro se organizaría de acuerdo con el principio de asociación. Se desvanecen los propietarios individuales –los capitalistas– que compran el tiempo de trabajo del trabajador, cuya única opción es la inanición o el trabajo en beneficio de otra persona. En la cooperativa lo esencial es, como lo indica la propia palabra, la cooperación entre iguales [18] .

El texto no contiene más que un tenue perfil. Lo que estaba escrito allí podía atraer en buena medida a los anarquistas. La única diferencia es que Marx dice que la asociación de los trabajadores –y por lo tanto la victoria de la cooperativa de productores– debe darse a escala nacional, que es lo mismo que decir que debe utilizarse el Estado como medio coercitivo. La diferencia entre la concepción de Marx y la de Bakunin pronto tendría consecuencias fatales para el futuro de la Internacional.

Hay otro elemento en el Manifiesto Inaugural que requiere comentarios. Marx escribió que los trabajadores sólo podían conquistar el poder político en cooperación mutua y si se guiaban por el conocimiento. Así pues, tenía en mente una teoría social que también ofreciera pautas para la acción política. Esto es justo lo que venía preparando, y es lo que le hizo pensar que era la persona indicada para escribir el Manifiesto Inaugural. Pero lo que es importante es que *no* dijera que los trabajadores debían dejarse guiar por *los que poseen conocimiento.* Era, como hemos visto, muy coherente a ese respecto.

Al mismo tiempo, hay ahí un problema. Marx fue extremadamente activo en el trabajo de la Internacional desde su Consejo General. Proporcionó críticas y recomendaciones, estando siempre dispuesto, como era habitual en él, a la polémica. Se opuso con energía, a veces de manera implacable, a

las estrategias opuestas que se desviaban claramente de la suya. El tono del Manifiesto Inaugural es, por otra parte, suave y conciliatorio. Ahí Marx no era un hombre de conflicto, sino de cooperación. En su texto, así como en contribuciones posteriores a las reuniones de la Internacional, se puede observar un desajuste: él seguía usando la denominación tradicional, «fraternidad», para la solidaridad internacional entre los trabajadores; era el venerable término empleado en la Revolución francesa –y también, de hecho, en el cristianismo primitivo.

La Internacional iba a significar, en contraste, el avance de la nueva palabra «solidaridad». Por encima de todo fue Johann Philipp Becker quien la impulsó con éxito. Solidaridad era, según Becker, la «Brüderlichkeit der Tat» (la fraternidad de acción), que no debía confundirse con la burguesa «Brüderlichkeit der Phrasen» (la fraternidad de palabra). Es poco probable que Marx hubiera tenido algo que objetar a la palabra «solidaridad», pero no formaba parte de su vocabulario habitual [19] .

Estrechamente vinculados al Manifiesto Inaugural, se redactaron los estatutos provisionales para la Internacional, de los que Marx fue autor en todos los aspectos esenciales. Las ideas principales son las mismas que las del citado manifiesto. Los propios trabajadores liderarán su lucha por la liberación. El objetivo es abolir el dominio de clase. Eso requiere la liberación de los trabajadores de un yugo que constituye el fundamento de «toda la miseria social, la degradación mental y la dependencia política». La liberación no es una tarea local ni nacional, sino que implica una transformación social que tiene que abarcar a todos los países. Esto requiere a su vez la «cooperación, práctica y teórica, de los países más avanzados».

Marx también dijo que el movimiento obrero había comenzado nuevamente a ser una fuerza tangible en los países industrializados de Europa, y despertaba la esperanza y el recuerdo de anteriores errores. La Asociación Internacional de Trabajadores se había reunido en Londres para cumplir con esas esperanzas y frustrar esos temores.

El documento concluye con diez puntos que constituyen los estatutos aprobados. En la propuesta original que Marx elaboró había cuarenta puntos, pero dejó que el lápiz rojo tachara la mayoría de ellos. Se estableció que la primera conferencia se celebraría en Bélgica y que acudirían a ella delegados de las asociaciones de trabajadores que se hubieran unido mientras tanto. Además, se dijo que el Consejo General tendría su sede en Londres, sirviendo como nodo entre los trabajadores organizados de varios

países, informándose de sus situaciones y abordando temas de interés común, incluidos los conflictos y las controversias. Finalmente se subrayó que aunque la Internacional servía de «cooperación fraterna», las diversas «sociedades de trabajadores» que se habían unido a ella mantendrían su organización anterior [20] .

Marx se mostró satisfecho con sus esfuerzos, como lo indica la carta a Engels de la que ya hemos hablado. Sus propuestas fueron aprobadas por el subcomité del que formaba parte. Reconoció que se había visto obligado a realizar ciertas adiciones. Antes de los diez puntos tuvo que incluir dos frases sobre deberes y derechos, y otra sobre «verdad, moralidad y justicia». Pero, agregó, «están tan bien situadas que no pueden hacer daño» [21] .

Es fácil localizar las frases a las que se refería Marx. Decían que la Internacional y todas las asociaciones vinculadas a ella luchan por la verdad, la justicia y la moral, tanto en sus relaciones mutuas como con el resto de gente, sin importar el color de la piel, la fe o la nacionalidad. Más adelante se establecía que los derechos y obligaciones iban juntos; los deberes forman parte ineludible de los derechos y viceversa.

La aversión de Marx a tales declaraciones no significaba que no le gustaran los ideales expresados en y a través de ellos. Sostuvo, por otra parte, que eran ineficaces en la sociedad de clases y que, además, podrían llevar a la gente a una falsa suposición de que ya se había alcanzado la libertad cuando se pregonaban palabras elevadas de ese género a modo de estrella guía del Estado, sin que se hubiera hecho nada con respecto a la opresión de los trabajadores, la mayor injusticia de la sociedad. La justicia sólo se puede alcanzar mediante una revolución social. Lo demás es cháchara vacía.

En su respuesta, Engels expresó nuevamente alegría por el hecho de que Marx hubiera entrado en contacto con gente así, pero era pesimista con respecto al futuro de la Internacional. Seguramente se dividiría «muy pronto» entre «los que son burgueses de pensamiento y los que son proletarios» tan pronto como se aclararan sus posiciones, dijo. En el original alemán, utilizó el par de opuestos «theoretisch bürgerlich» (teóricamente burgués) y «theoretisch proletarisch» (teóricamente proletario) [22] .

Marx trató de tranquilizar a su amigo. El asunto no era tan complicado cuando tenía que ver sólo con los trabajadores. El único «hombre de letras» (o intelectual, como se diría hoy) en la asociación era el inglés Peter Fox,

escritor y activista que había enviado a Marx una nota de agradecimiento a propósito del Manifiesto Inaugural.

Es obvio que la Internacional ya se había convertido en un asunto muy querido para Marx. Por el bien de la organización, se declaró dispuesto a dar carpetazo a viejas rencillas. Se encontró allí con los discípulos de Proudhon, contra cuya doctrina había luchado tenazmente durante muchos años. Otros, como Louis Auguste Blanqui, creían que la mejor forma de iniciar una revolución era mediante un *Putsch* –un golpe de Estado– llevado a cabo por un grupo de revolucionarios ilustrados y resueltos, con la esperanza de que las masas pronto se sumarían al frenesí revolucionario. Marx había desaprobado a Blanqui como un «burgués» –una palabra fuerte en su boca (véase *supra,* «Los trabajadores y sus oportunidades», cap. 9)–, pero ahora estaba dispuesto a cooperar con aliados burgueses. Aún más notable fue que consiguiera encajar con italianos que seguían los pasos de Giuseppe Mazzini y del movimiento nacionalista radical *La Giovine Italia* [La Joven Italia]. Marx pudo apreciar la habilidad retórica de los italianos, pero luchaba por un tipo de sociedad muy distinta a la que pretendía Mazzini. Sus encuentros personales en Londres no habían salido demasiado bien; pero ahora Marx se regocijó cuando los seguidores de Mazzini firmaron los textos; su comentario satisfecho es un revoltijo idiomático, algo habitual en su correspondencia con Engels: «Mazzini is rather disgusted, dass seine Leute mitunterzeichnen, mais il faut faire bonne mine à mauvais jeu» [A Mazzini no le ha gustado nada que su gente esté entre los signatarios, pero toca poner buena cara y disimular] [23] .

Salario, precio y ganancia

Después de sus éxitos iniciales, Marx se convirtió en un diligente escritor al servicio de la Internacional. Escribió a Abraham Lincoln asegurándole con elocuencia el apoyo de los trabajadores en la guerra contra los propietarios de esclavos; cuando Lincoln fue asesinado, escribió una carta de condolencia a su sucesor, Andrew Johnson, al que también prometió el apoyo incondicional de la Internacional [24] . También escribió muchos otros documentos menores; pero su contribución más importante durante el

primer periodo de la Internacional fueron algunas conferencias que impartió ante los demás miembros del Consejo General.

El trasfondo era que otro miembro del Consejo General, John Weston, carpintero y seguidor del legendario socialista Richard Owen, había afirmado en el *Bee-Hive,* un semanario sindical, que la lucha de los sindicatos por los aumentos salariales era inútil y aun perjudicial para la causa de los trabajadores. Marx se ofreció para abordar el tema en unas pocas conferencias. Debieron de ser enormemente entretenidas. Marx dio en dos ocasiones una conferencia a partir del manuscrito, de poco más de setenta páginas.

Pero Marx estaba en su elemento; era una vez más un texto brillante, marcado por un tono suave y conciliador. A Weston, objeto de la crítica, lo llama «ciudadano Weston» en la conferencia (era la apelación revolucionaria francesa, *citoyen,* que todavía se utilizaba en la Internacional) y lo trata de una manera extremadamente considerada.

La conferencia puede verse, en muchos aspectos, como un resumen de líneas de pensamiento esenciales en el primer volumen de *El Capital.* Establece claramente la distinción entre trabajo (concreto) y fuerza de trabajo. Quizá en consideración a sus muchos oyentes británicos, Marx nombra a Thomas Hobbes como pionero del concepto de fuerza de trabajo de una manera completamente diferente a la de *El Capital,* donde sólo lo cita en una nota a pie de página (nota 42 del capítulo IV del primer volumen de *El Capital*), según la cual «The “value” or “worth” of a man is, as of all other things, his price: that is to say, so much as would be given for the *Use of his Power* » [Thomas Hobbes, *Leviathan,* en *Works* (Londres, Molesworth, 1839-1844), vol. III, p. 76].

En *El Capital* Marx tuvo problemas para establecer la relación entre el valor de cambio y el precio. En la segunda edición, lo resolvió mediante una clara distinción entre valor y valor de cambio, fijando este último como igual al precio. En la conferencia supera la misma dificultad con la frase: «*El precio,* considerado en sí mismo, no es sino la *expresión monetaria del valor* ».

Como hizo en *El Capital,* también aquí abordó el tema de la acumulación originaria («primitiva»). En realidad debería llamarse *expropiación* originaria, dijo. Lo que realmente sucedió fue que se cortó el vínculo entre los trabajadores y sus herramientas. Marx se había mantenido fiel a esa idea

desde los *Manuscritos,* veinte años antes. La ganancia es el trabajo no remunerado que engorda a la vez al terrateniente y al capitalista.

Marx ve la lucha colectiva de los trabajadores por aumentos de salario y reducción del tiempo de trabajo a la luz de esta injusticia fundamental. Los trabajadores sólo intentaban poner límites a su explotación por el capital. Este siempre puede aplicar una contramaniobra: el tiempo de trabajo más corto se compensa aumentando el ritmo de trabajo.

El éxito de la campaña por una jornada laboral de diez horas tenía dos condiciones. Una era la resistencia incesante de los trabajadores, y la otra la legislación (Marx ni siquiera menciona al Parlamento, la institución responsable de la legislación). Los sindicatos, proseguía, funcionan bien como resistencia contra las formas autocráticas de capital. Pero el objetivo está claro: la *«abolición del sistema salarial».*

La presentación concluía sin dar información más detallada sobre cómo se lograría ese objetivo. Quizá la razón fue que Marx sabía que sus oyentes estaban divididos sobre ese punto; pero tal vez consideraba que ya había dicho lo suficiente sobre el asunto en el Manifiesto Inaugural. Ya había logrado lo que quería con la conferencia, esto es, delinear su propia teoría y clarificar su concepción de la tarea e importancia de los sindicatos [25] .

La conferencia aparece un par de veces en la correspondencia entre Marx y Engels. En una carta inicial, Marx escribió que forcejeaba con el cálculo diferencial, pero también mencionó el artículo de Weston en el *Bee-Hive,* que había recibido el apoyo de otro inglés en el Consejo General. La gente esperaba por supuesto que respondiera, decía Marx, pero para él «seguir escribiendo mi libro» era más importante. Eso era lo que Engels quería escuchar. Pero pasado apenas un mes ya había pronunciado Marx la primera parte de la conferencia, y se esperaba la segunda para unos días después. En la primera parte había respondido a la «tontería» *(Blödsinn)* de Weston, decía, mientras que la segunda era una exposición teórica.

Llama la atención el diferente trato que Marx otorga a Weston en la conferencia y en la carta: en la primera su tono hacia el carpintero era amistoso y considerado; en la carta a Engels, las ideas de Weston sólo se mencionan con desprecio. Pero las cartas entre Marx y Engels a menudo eran así: dos compinches repartiendo insultos alegremente.

Lo más importante de la carta era otra cosa: «la gente» quería imprimir su conferencia. Marx vacilaba. Por un lado, entraría en contacto con personas

como John Stuart Mill y Edward Spencer Beesly. Por otro, la presentación, que fue relativamente popular, anticipaba muchas de las cosas nuevas que contenía su libro. ¿Era recomendable dar a conocer los resultados de su investigación de esa manera? Apeló al juicio más ecuánime de Engels [26] .

La respuesta de este fue un resuelto «no». Marx no obtendría laureles en una polémica con el «señor Weston», «y ciertamente no haría con ella un buen debut en la bibliografía económica inglesa». No, Marx debía completar su libro –y si no lo terminaba antes del 1 de septiembre, tendría que pagarle a Engels doce botellas de vino (esto se escribió el 15 de julio) [27] .

No sabemos qué pasó con las botellas de vino; *El Capital,* al menos, no estuvo listo para la fecha designada. Por otro lado, se puede decir con certeza que el consejo de Engels fue de lo más imprudente. Si las conferencias de Marx se hubieran impreso, habría significado una introducción fácilmente accesible y en inglés a sus teorías. Todos los lectores que tenían dificultades para penetrar en *El Capital* habrían evitado el desvío a través de los escritos posteriores de Engels y habrían podido acudir al propio Marx. Tal vez le hubieran dado a Weston un papel más destacado de lo que merecían sus ideas en el *Bee-Hive,* pero… ¿y qué? Para un movimiento obrero, difícilmente puede ser una desventaja que un carpintero reciba atención.

Pero Engels imaginaba un escenario completamente distinto para *El Capital.* Era un trabajo científico que debía figurar entre sus iguales. Se le debía dar un lugar de honor en el mundo científico, siendo citado, criticado, aplaudido con respeto incluso por sus oponentes, tal como sucedía en el mundo académico alemán (antes de que ingleses y franceses adoptaran esa forma moderna).

Lo que Engels no percibía era que ese mundo académico alemán sólo contaba en principio con los que ostentaban una cátedra –preferiblemente en una universidad respetada– o eran al menos docentes con una prometedora carrera académica. Había un despiadado límite entre los que estaban dentro y los que estaban fuera, y Karl Marx se encontraba irremediablemente fuera. Sus credenciales académicas no tenían valor en aquel contexto. Marx no veía el asunto de modo diferente. *El Capital* iba a ser considerado como una tesis científica. El puente hacia el lector corriente se construiría más adelante. El constructor de puentes que era él mismo, ocupado en la Internacional, podía llegar verbalmente a los miembros del

Consejo General, pero no a audiencias más amplias, al menos todavía no. La hija de Marx, Eleanor, finalmente permitió que el manuscrito de ambas conferencias fuera publicado en 1898.

Hay una pequeña nota en la carta de Marx que merece un momento de reflexión. Al publicar los textos de la conferencia, habría podido entrar en contacto con John Stuart Mill y Edward Spencer Beesly, escribió. Sabemos que unos años más tarde llegó a conocer personalmente a Beesly (véase *supra*), pero nunca llegó a encontrarse con John Stuart Mill. A sus ojos, Beesly era un destacado historiador, a pesar de sus puntos de partida positivistas. ¿Pero Mill? Por lo general Marx valoró negativamente, a menudo con condescendencia, la obra del Mill economista. A diferencia de Smith y Ricardo, Mill ignoraba las contradicciones internas del capitalismo.

¿Pero había algo más que inducía a Marx a conocer a Mill? ¿Algo en la vacilación de Mill entre el capitalismo y el socialismo? ¿O sus ideas sobre la libertad política? ¿O pretendía Marx simplemente que Mill estuviera informado sobre la teoría en la que se basaba *El Capital* ? Nunca lo sabremos [28] .

Bakunin y Marx

En la sustanciosa carta a Engels en la que Marx le informa sobre sus primeros tareas para la Internacional, mencionaba de pasada que había recibido una visita de Bakunin, un viejo conocido. La relación entre ellos había variado, pero aun siendo bastante tensa, ahora sonaba completamente diferente: «Debo decir que me gustó mucho, más que antes», escribió Marx [29] .

Sin embargo, esas simpatías resultaron efímeras. En la batalla que finalmente destruiría a la Internacional, Marx y Bakunin serían los principales combatientes. A lo largo de los años, Marx había podido sobrellevar a los discípulos de Proudhon y de Blanqui; había soportado ocasionalmente a los cartistas y owenitas, e incluso a algún seguidor de Mazzini dispuesto a comprometerse. Pero con Bakunin en la organización, esto era imposible.

Bakunin había llevado una vida singularmente aventurera y azarosa desde los años revolucionarios de 1848-1849. Encarcelado por la policía del zar, fue condenado a muerte y perdonado no una, sino dos veces. Fue desterrado en su lugar a los distritos de Siberia que se consideraban a prueba de fugas. Pero Bakunin escapó, viviendo de bayas y raíces y consiguiendo llegar por fin a la costa noreste de Rusia. Desde allí tomó un barco y llegó vía Japón a la costa oeste de Estados Unidos, cruzó el continente americano y se plantó en Londres en 1861.

No es de extrañar que fuera visto como un héroe en muchos lados, especialmente entre los liberales. Durante una visita a Suecia se organizó un gran banquete en su honor en Estocolmo, y August Blanche, en aquel momento un autor extremadamente popular en el país, ofreció en su honor un discurso muy elogioso.

Marx, por su parte, no tenía gran cosa que pudiera competir con las aventuras de Bakunin, y ahora el gran ruso estaba dispuesto a emprender nuevas revoluciones. Trabajó incansablemente para animar a la gente contra todo lo que tuviera que ver con el poder y la autoridad [30] . Bakunin se mantuvo al margen de la Internacional durante varios años, pero Marx le tenía echado el ojo; el ruso ambicionaba construir su propia base de poder. «El *Sr. Bakunin* se muestra muy condescendiente, lo suficiente para cumplir su anhelo de poner el movimiento obrero bajo el liderazgo *ruso* », escribió Marx en una carta a Engels a finales de 1868. Pero pocos días más tarde recibió una carta de Bakunin en que este profesaba su amistad y apoyo a las ideas fundamentales de Marx [31] . Sin embargo, en esa cuestión las cosas eran menos estables. Bakunin creó la *Alliance de la Démocratie Socialiste* vinculada a la Internacional. No sin razón, Marx la percibía como un caballo de Troya con el que Bakunin pretendía conquistar la Internacional desde dentro. Para su consternación, uno de sus promotores más fervorosos en Suiza, Johann Philipp Becker, también resultó tener debilidad por Bakunin. Simplemente trataba de combinarlo con Marx, algo no tan fácil de hacer. El propio Becker pronto se dio cuenta de ello y rompió con Bakunin [32] .

Marx actuó respaldado por el Consejo General en Londres. Ese era ya su hábito; se había convertido en el portavoz más importante del Consejo General. Según los cálculos de Wolfgang Schieder, Marx escribió en esa función más de cincuenta documentos, que suman 200 páginas, desde la fundación de la Internacional hasta 1872.

Uno de los documentos oficiales más importantes escritos por él fue la decisión del Consejo General sobre la Alliance de Bakunin. Decía que esta actuaba simultáneamente fuera y dentro de la Internacional, de manera paradójica. Tenía su propio Consejo General en Ginebra junto con el Consejo General de la Internacional en Londres. El resultado sería inevitablemente una división y batallas fraccionales, y el internacionalismo daría paso al nacionalismo. La adhesión de la Alliance a la Internacional fue declarada por tanto nula y sin efecto, «null and void» [33] .

Pero Bakunin no se iba a rendir tan fácilmente. Se presentó en el Congreso de Basilea en 1869. Marx no estaba allí; generalmente no viajaba a los congresos anuales. No tenía suficiente dinero, ni tampoco quería dividir su tiempo. Sin embargo, las decisiones cruciales se tomaban en el Consejo General. Sólo acudió en persona al último y dramático congreso de 1872, celebrado en La Haya, con el fin de librar la batalla decisiva contra Bakunin.

Bakunin ya había cosechado éxitos en Basilea. Entre otras cosas, consiguió que la mayoría de los participantes apoyaran la exigencia de abolir el derecho de herencia. Eso era algo que Marx ya había dejado escrito en el *Manifiesto,* a pesar de que Engels se daba por satisfecho con una fuerte tributación en los «Principios», la propuesta que constituyó la base para el texto final. ¿Cuál fue la razón para que Marx no aprobara la iniciativa de Bakunin? La herencia, como sabemos, había desempeñado un papel importante en sus propias finanzas.

En un artículo en el periódico *Der Vorbote* de Becker, que Marx también escribió en nombre del Consejo General, planteó la cuestión del derecho de herencia a un nivel básico. La cuestión de la herencia formaba parte de la superestructura legal y no podía considerarse una cuestión de principio. Al hacerlo se confundían la causa y el efecto. Mientras se mantuviera la propiedad privada de los medios de producción, el derecho de herencia era una consecuencia natural. Eliminarlo sin hacer algo con respecto a las condiciones fundamentales de propiedad sería ineficaz. Hasta entonces, la gente debía impulsar medidas transitorias tales como los impuestos sobre la herencia.

Ese artículo indica que el propio Marx había cambiado su concepción a medida que su teoría social se desarrollaba desde el *Manifiesto* hasta el primer volumen de *El Capital* [34] ; pero no era una cuestión en absoluto crucial para el destino de la Internacional. Las cosas empeoraron cuando,

durante el otoño, Bakunin comenzó a atacar al Consejo General de Londres en algunos artículos, sobre todo en su propia revista *L'Égalité.* Decía que el Consejo General no estaba cumpliendo los requerimientos de los estatutos para llevar a cabo las decisiones del Congreso. Marx escribió la respuesta del Consejo General. Sus palabras aún estaban marcadas por el espíritu conciliatorio que caracterizaba casi todo lo que había escrito en nombre de la Internacional hasta aquel momento; pero la respuesta era particularmente tajante. No había nada en los estatutos que dijera que el Consejo General estaba obligado a participar en polémicas con *L'Égalité* u otros periódicos. Sólo respondería a las contribuciones del consejo regional de la Suiza francófona, pero no se publicaría nada de una parte ni de otra.

Bakunin y sus seguidores estaban profundamente insatisfechos con el papel dominante que Londres y Gran Bretaña en general tenían en la Internacional. Marx respondió que el Consejo General estaba en la feliz situación de tener en sus manos la palanca de la revolución proletaria. Los ingleses tenían a su disposición todas las condiciones materiales necesarias para una revolución social. Lo único que faltaba era la capacidad de ver la situación general *(l'esprit généralisateur)* y la pasión revolucionaria *(la passion révolutionnaire)*. Era tarea del Consejo General ayudar a construir la una y la otra. Y proseguía: nuestra importancia está especialmente avalada por los principales periódicos del país, que representan intereses opuestos, por no hablar de los que apoyan nuestra causa. Pero, para tener éxito, es importante que actuemos realmente como un Consejo General. Las restantes organizaciones no pueden actuar, pues, como unidades independientes.

Marx acusó a sus oponentes de ingenuidad a la hora de comprender la relación entre movimientos sociales y políticos. Los estatutos estipulaban claramente que el objetivo principal era la liberación económica de los trabajadores, con la que el movimiento político se relaciona en tanto que un medio. Desgraciadamente, la frase «en tanto que un medio» quedó fuera de la traducción al francés, algo que tenía que ver con las diferencias de opinión en la sección francesa.

Cabe señalar que, en la carta, Marx no respondió directamente a la acusación principal de Bakunin de que la decisión del Congreso sobre el derecho de herencia no había sido puesta en marcha por el Consejo General. Es fácil concluir que el silencio se debía a que Marx creía que la decisión del Congreso iba en contra de la tesis fundamental de la Internacional sobre

la relación entre condiciones sociales y políticas. Como sabemos, eso es precisamente lo que había destacado en el artículo de *Der Vorbote* [35] .

El conflicto entre Bakunin y «el partido de Marx» entró en un nueva fase tras el estallido de la guerra entre Francia y Prusia en julio de 1870. En un primer momento Marx se puso sin vacilar del lado de los prusianos; su victoria significaría el fin del odioso régimen de Napoleón III. A petición del Consejo General, escribió un primer manifiesto en el que hablaba en nombre de toda la Internacional. Enemigo jurado de la Internacional, Napoleón III –o Luis Bonaparte, como lo llamaba siempre Marx– aducía que era una organización clandestina con planes de asesinar al propio emperador. Era un juicio erróneo; el terror y el asesinato no eran el camino que la Internacional quería tomar. Por otro lado, la organización pidió insistentemente a sus miembros que votaran «no» en los repetidos referendos de Bonaparte. Este dependía del apoyo de las masas rurales del campo, y lo consiguió. Su apoyo era débil en las ciudades, y más aún en París. En el referéndum de mayo de 1870 que indirectamente abrió el camino a la guerra con Prusia, cinco de cada seis votos fueron «síes» al emperador; pero en París 139.538 votos estuvieron de su lado y 184.236 se opusieron a él [36] .

El manifiesto que Marx escribió tan pronto como estalló la guerra comienza con una cita del propio Manifiesto Inaugural sobre la importancia de la colaboración internacional entre los trabajadores, especialmente para contrarrestar la guerra. Por eso no es de extrañar, proseguía, que Luis Bonaparte odiara a la Internacional y que la hiciera objeto de varias acusaciones sin sentido. El complot para la guerra en curso era simplemente una versión mejorada del golpe que llevó al poder a Bonaparte.

Por el momento, Prusia estaba librando una guerra defensiva; pero también participó en una conspiración contra Luis Bonaparte (que concernía a la sucesión al trono español). ¿Y quién sabía cuándo se satisfaría el apetito de los prusianos? Si Bismarck la convertía en una guerra de agresión, los trabajadores alemanes se volverían contra él.

Finalmente Marx, y con él toda la Internacional, ofreció la posibilidad de una alianza entre trabajadores que algún día pusiera fin a toda guerra. Surgiría una nueva sociedad, en la que prevalecería la paz y el trabajo sería la tarea común de todos [37] .

Hacia ese hermoso horizonte se movió el movimiento obrero hasta la Primera Guerra Mundial. El manifiesto de Marx se difundió en periódicos y

volantes en muchos idiomas. Pero en 1914 fueron pocos los que recordaron el mensaje; casi todos estaban atrapados por el frenesí marcial que le costaría la vida a no menos de nueve millones de personas.

La guerra franco-prusiana también fue discutida, por supuesto, en la correspondencia entre Marx y Engels. Sus palabras son tan maliciosamente despreocupadas como solían serlo; pero bajo aquellas chanzas había seriedad, y también esperanza. Ambos esperaban que Louis Bonaparte perdería rápidamente. Los prusianos no sólo eran militarmente más fuertes; los trabajadores alemanes también eran superiores a los franceses «tanto en teoría como en organización», dijo Marx. «Su predominio sobre los franceses en el escenario internacional también significaría el de nuestro partido sobre los de Proudhon, etc.» [38] .

Engels no estaba en desacuerdo; pero su interés en el curso de la guerra era muy distinto al de su amigo. Se había convertido en un verdadero experto en campañas militares en razón de su entrenamiento y sus propias experiencias, y publicó una larga serie de artículos en el periódico vespertino *Pall Mall Gazette* que atrajo mucha atención. En ellos pudo informar rápidamente a sus lectores de que los planes de Napoleón III para cruzar el Rin y luego marchar despreocupadamente hasta Berlín eran totalmente irreales; eran en cambio las tropas alemanas las que podrían avanzar hasta París. Engels admiraba al conde alemán Moltke y su capacidad estratégica. Según Engels, Moltke, de setenta años, era enérgicamente joven y podría llevar a los alemanes a una rápida victoria. El 2 de septiembre –poco más de un mes después del estallido de la guerra– el ejército francés fue aplastado en la batalla de Sedán. El emperador fue capturado, y el gobierno francés proclamó la Tercera República.

Pero la guerra no había acabado. Se creó un nuevo ejército francés, que sin embargo resultó ser tan incapaz como el anterior en cuanto a ofrecer una resistencia efectiva, y durante el otoño e invierno las tropas alemanas avanzaron hacia París. Engels y Marx podían ver ahora que lo que inicialmente parecía una guerra defensiva se había convertido en una guerra de conquista a gran escala. París se abriría a las tropas alemanas; Alsace et Lorraine (Alsacia y Lorena) se convertirían en Elsaß und Lothringen, incorporadas al nuevo Reich alemán que, apropiadamente, sería proclamado en Versalles, donde el rey prusiano sería coronado simultáneamente como

emperador Guillermo I. De hecho, fue sobre todo el archiconservador Otto von Bismarck quien expandió así drásticamente sus poderes [39] .

La inquietud y la confusión prevalecían en Francia. El Gobierno capituló, pero sectores del ejército se negaron a aceptar la rendición y estallaron revueltas en varias ciudades.

La actitud de Marx hacia los acontecimientos era ambigua. Estaba firmemente en contra de un golpe de Estado anarquista que llevara a la formación espontánea de gobiernos locales. En una carta a Engels, pocos días después de la batalla de Sedán, le decía que uno de sus fieles seguidores, Auguste Serraillier, se dirigía a París para asegurarse de que la sección francesa de la Internacional no llevara a «todo tipo de locuras allí en nombre de la Internacional» como (en concreto) «derribar el Gobierno provisional, establecer una *commune de Paris* » y otras cosas similares [40] .

En nombre del Consejo General expuso pensamientos similares en un «Segundo manifiesto sobre la guerra franco-prusiana». Es un documento muy complejo de casi diez páginas. Una exposición más larga sobre las consecuencias militares y estratégicas de la conquista alemana de Alsacia y Lorena se basaba directamente en el material que Engels le había enviado. Un pasaje sobre la actitud ideal de los trabajadores alemanes –la paz y no la guerra de conquista– es ciertamente suyo. Lo mismo se aplica a las partes más importantes del manifiesto sobre la situación francesa. De por sí, el gobierno provisional no prometía nada bueno; era una mezcla repulsiva de seguidores de la antigua casa real de Orléans (a la que había pertenecido el rey Luis Felipe) y de los típicos republicanos burgueses. La clase obrera se veía en una situación difícil. «Cualquier intento de perturbar al nuevo Gobierno en la crisis actual, cuando el enemigo está casi a las puertas de París, sería una locura desesperada. Los trabajadores franceses deben cumplir sus deberes como ciudadanos; pero tampoco deben dejarse engañar por los *souvenirs* nacionales de 1792» [41] .

1792 fue el año de la Comuna de París. La advertencia de Marx, con el respaldo de todo el Consejo General, no podría haber sido más inequívoca: ¡ninguna Comuna de París! Pero por muy sencillas que fueran sus palabras, era bastante más complejo lo que realmente estaba sucediendo en Francia. Esto se puede constatar en una carta que escribió poco más de un mes después a su nuevo amigo, el historiador positivista Edward Spencer Beesly. En ella Marx le decía que en Lyon había sido proclamada una

comuna revolucionaria por una coalición de trabajadores vinculados a la Internacional y republicanos burgueses radicales. «Pero los asnos Bakunin y Cluseret llegaron a Lyon y lo echaron a perder todo. Perteneciendo ambos a la "Internacional", tenían desafortunadamente suficiente influencia como para engañar a nuestros amigos. El *Hôtel de Ville* fue incautado durante un breve periodo y se emitieron los decretos más absurdos sobre la *abolition de l'état* y tonterías similares». Las simpatías de la gente cambiaron inmediatamente de bando, y nada salió de aquella comuna.

Marx describía los acontecimientos a distancia, y probablemente de acuerdo con la información de algunos de sus simpatizantes. Según todas las apariencias, los elementos anarquistas eran más fuertes desde el principio de lo que sus palabras insinuaban. Por cierto, el compañero de Bakunin, Gustave-Paul Cluseret, era un militar bregado en la guerra de liberación de Garibaldi en Italia y en la guerra civil norteamericana. Pero Marx lo despachó con «un tonto y un cobarde» [42] .

Lo principal en su reacción fue, no obstante, que no condenó el intento mismo de establecer una comuna, sino únicamente el enfoque. Con otras palabras, su actitud era extremadamente flexible. Antes de que se establecieran las comunas revolucionarias, advirtió contra ellas. Una vez que habían sido proclamados, sin embargo, las apoyó en principio, pero podía criticar su dirección. Bajo esa luz, sus reacciones ante la Comuna de París son comprensibles.

La Comuna de París de 1871

La historia de la Comuna de París es corta. Fue proclamada el 18 de marzo de 1871 y aplastada dos meses después, durante *la semaine sanglante* [Semana Sangrienta] del 22 al 29 de mayo. Eso despertó odio y entusiasmo, dio lugar a su propia canción, *Le temps des cérises* [La estación de las cerezas], y ha sido objeto de una enorme cantidad de literatura [43] . La primera persona en escribir su historia había tomado parte en ella, y evitado por un pelo el destino que se abatió sobre al menos 20.000 hombres y mujeres durante la horrible masacre de mayo. Su nombre era Prosper-Olivier Lissagaray y su libro de 1876 se titulaba *Histoire de la Commune de*

Paris de 1871. Como muchos otros supervivientes, Lissagaray huyó a Londres, donde entró en contacto con Marx, quien le ayudó con su libro. Más importante aún fue su encuentro con Eleanor, la hija más joven de Marx. Prosper-Olivier y Eleanor se convirtieron en pareja, a pesar de la oposición de Jenny y de Karl. Pero su pasión se marchitó al cabo de unos años y Eleanor rompió el compromiso.

El libro, por otro lado, tiene la frescura que sólo los testimonios de primera mano pueden ofrecer. Está además construido a partir de entrevistas con otros supervivientes y, asimismo, proporciona una visión fiable sobre el caótico curso de los acontecimientos [44] .

Sólo mencionaremos otros dos libros posteriores. El primero es un espléndido volumen del que Jean Bruhat, contando con la ayuda de una serie de colegas, fue el principal responsable. Bruhat era a la vez historiador, educado en la École Normale Supérieure, y comunista activo que rompió con el Partido Comunista Francés como resultado de los disturbios de Mayo de 1968 en París. *La Commune de 1871,* cuya segunda edición se publicó en 1970, está marcada por el espíritu de los tiempos pero es también un trabajo ambicioso, con una documentación tan rica como sus ilustraciones. A ojos de Bruhat y sus colaboradores, la Comuna de París fue una revolución en una serie que apunta hacia Rusia y 1917. Los comentarios de Lenin en *El Estado y Revolución,* de que la Comuna de París fue el primer intento del proletariado de aplastar al Estado burgués, son respetuosamente reproducidos [45] .

La segunda obra que debe mencionarse es el libro de André Zeller *Les hommes de la Commune.* Zeller era uno de los más altos militares de Francia en 1961, cuando junto con otros tres generales organizó un golpe de Estado contra el presidente Charles de Gaulle con la intención de mantener a Argelia como provincia francesa. El golpe fue neutralizado y Zeller y sus colegas fueron condenados a prisión. Zeller fue liberado en 1966 y luego se dedicó a completar un libro muy documentado, de 450 páginas, sobre la Comuna.

Cabía esperar que su percepción fuera opuesta a la de Bruhat, y que por lo tanto viera la Comuna como un levantamiento de la clase baja contra los legítimos agentes del poder. ¡Pero no lo es! Es una descripción vivaz y empática de la gente que intenta crear su propio orden espontáneo en una situación caótica y desesperada. El título es un tanto extraño: las mujeres desempeñaron un papel más sobresaliente en la Comuna de París que en

cualquier levantamiento anterior. Muchas de las furiosas condenas de la prensa contra aquel efímero régimen se referían a las mujeres. De hecho, Zeller también menciona a algunas de ellas, en particular a la joven seguidora rusa de Marx, Elisabeth Dmitrieff, quien a la edad de diecinueve años se presentó en casa de la familia Marx y se ganó la confianza de todos. Además, fue una de las fundadoras de la sección rusa de la Internacional, y durante la Comuna desempeñó un papel central en la *Union des femmes* que organizó a mujeres de varios barrios de París con el propósito de fortalecer la Comuna y de darles un papel central en la misma.

El viejo general Zeller tenía una crítica descollante de la Comuna: carecía de líderes. No había en ella ni un Lenin ni un Trotski, argumentaba. Es fácil estar de acuerdo con él en que la Comuna era insólita en ese aspecto, siendo difícil discernir en ella un grupo de líderes. Son muchos los nombres que aparecen en los registros; en la obra de Bruhat, el número de rostros representados es casi impresionante. Zeller, en cambio, tenía un favorito: Louis Rossel. Era un joven y talentoso oficial que se negó a aceptar la capitulación francesa, por lo que se unió a los comuneros. A sus veintidós años actuó como su líder militar durante once días. Pero pronto surgieron problemas –muy probablemente a causa de infiltraciones del enemigo– y se desató el caos. Rossel se negó a fusilar a los presuntos traidores, renunció a su puesto y se ordenó su arresto, pero se escondió en un apartamento en el centro de París. En última instancia fue el enemigo quien lo capturó después de la derrota de la Comuna y lo ejecutó después de un juicio-farsa.

Bruhat no muestra tanto entusiasmo. Rossel fue un buen organizador pero estaba lleno de prejuicios militares, dice. Quería introducir un sistema tan estricto que no se adecuaba a una situación revolucionaria. Los rumores de que ambicionaba crear una dictadura pueden posiblemente haber sido ciertos.

Bruhat sigue los pasos de Marx cuando evalúa la Comuna y sus muchos actores. Es típico que sus conclusiones sobre lo que salió mal reproduzcan las declaraciones de Marx (y también de Lenin). El propio Marx sabía que su influencia en los acontecimientos era muy limitada. Un buen número de los principales representantes de la Comuna estaban vinculados a la Internacional, pero, como sabemos, en ella había diferencias de opinión al respecto [46] . Proudhon todavía tenía muchos seguidores en la sección francesa, y lo mismo se puede decir de Blanqui. Los anarquistas iban ganando terreno. Marx tenía unos pocos seguidores fieles: Elisabeth

Dmitrieff fue una de ellas, y el zapatero Auguste Serraillier otro; pero no fueron en absoluto cruciales en el curso de los acontecimientos.

Es fácil para la posteridad ver la Comuna como resultado de una trama organizada por varios elementos conspiradores pertenecientes a la Internacional, o como una revolución propia que seguía el modelo de sus predecesoras en 1789, 1830 y 1848. Pero no fue ninguna de esas cosas; en todo caso, fue el resultado de una serie de coincidencias.

El fondo fue una guerra devastadora. En ese sentido, la Comuna se asemejaba a las revoluciones rusas de 1905 y 1917, así como a la Revolución china de 1949. Francia había sufrido una derrota total. París había sido abandonada al enemigo. Se había constituido un gobierno francés provisional, pero no tenía autoridad real en la capital. La insatisfacción fermentaba en *La Garde Nationale,* la Guardia Nacional, que incluía a todos los varones en edad militar. El gobierno provisional había acordado desarmar a la Guardia, pero esta no quería tener nada que ver con ese acuerdo. La violencia se intensificó cuando Adolphe Thiers, de setenta y tres años, tomó las riendas del gobierno. Intentó en vano calmar a los ciudadanos de París. Dos generales, Jacques Léon Clément-Thomas y Claude Lecomte, fueron fusilados por sus propias tropas. Estas no fueron acciones planificadas, como afirmaron Thiers y otros, sino brotes de furia no planificados. Thiers dio inmediatamente la orden de evacuar París y huyó de la ciudad. Zeller comenta con desprecio que Thiers siempre hacía eso cuando el suelo comenzaba a arder bajo sus pies. Esa había sido también su reacción en 1830 y 1848, así como en 1851 cuando tomó el poder Luis Bonaparte [47] .

Todo eso sucedió el 18 de marzo, primer día de la Comuna. Los gobernantes oficiales habían abandonado París; ahora se trataba de establecer el poder del pueblo. El único modelo disponible era el de 1792. Muchos de los que tomaron la iniciativa se consideraban a sí mismos como jacobinos; los seguidores de Blanqui, Proudhon, Bakunin o Marx no tenían un modelo alternativo. Marx había advertido contra todo intento de repetir el pasado, pero no había dicho nada sobre cómo evitarlo.

De repente hubo un vacío de poder en París. La primera persona que pudiera hablar y actuar con cierta autoridad tomaría así la iniciativa. El Comité Central de la Guardia Nacional asumió la tarea de guiar a la ciudad libre hacia el futuro. Su primera proclamación, publicada el 18 de marzo,

decía: «Ciudadanos, el pueblo de París se ha deshecho del yugo que querían imponernos» [48] . Pero el poder del Comité Central no era indiscutible; también había opositores. Para crear cierta legitimidad, el 22 de marzo se convocaron unas elecciones que debían celebrarse cuatro días después, el 26 de marzo; pero también esa decisión recibió reproches. Las armas eran más importantes que las opiniones, argumentaban los críticos.

En las elecciones –en las que la participación fue más escasa de lo esperado, algo inferior a la mitad de los electores inscritos– cada uno de los veinte *arrondissements* (distritos) pudo elegir entre 2 y 7 representantes –uno por cada 20.000 habitantes–, lo que hacía un total de 92 consejeros. El 28 de marzo se proclamó la Comuna.

Hasta entonces era una historia bastante trivial, un respiro en medio del ruido de la batalla. Pero fuera de París los rumores volaban, cada uno peor que el anterior. Circulaban engaños y ganaban credibilidad. Hasta Marx llegó a figurar en alguno de ellos. Los periódicos hostiles a los acontecimientos de París publicaron una carta falsificada en la que Marx criticaba a los miembros parisinos de la Internacional por dedicarse demasiado a la política. Marx y Engels enviaron un desmentido a *The Times* [49] .

La Comuna dividió la responsabilidad entre sus dirigentes; todas las áreas debían ser cubiertas. Pero las amenazas externas pronto fueron imposibles de ignorar, y el 10 de abril Marx juzgó la situación desesperada. Era culpa de los comuneros, dijo, que habían mostrado demasiada *«honnêteté»*. No querían aparecer como usurpadores, sino que dedicaban su tiempo a elegir comités. Sus posibilidades estaban en iniciar una guerra civil, pero en lugar de eso habían dado rienda suelta a «ese torcido *aborto* de Thiers» [50] .

No es fácil saber cómo imaginaba Marx esa guerra civil cuando el ejército más fuerte de Europa, el alemán, rodeaba la ciudad. Pero su actitud hacia el drama parisino contiene muchos otros matices. Esto se deduce de una carta que escribió sólo seis días después a Ludwig Kugelmann. «¡Qué resistencia, qué histórica iniciativa, qué capacidad de sacrificio la de esos parisinos!», exclamaba con entusiasmo. De hecho, fue más allá: «En la historia no hay un ejemplo parecido de una grandeza semejante». Sin embargo, los reparos significaban que el momento crucial se había perdido. El Comité Central de la Guardia Nacional había entregado el poder a la Comuna demasiado precipitadamente.

Marx valoró con satisfacción que su predicción en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* se había hecho realidad: el siguiente intento de una Revolución francesa no debía equivaler a hacerse cargo de la maquinaria burocrática-militar, sino a aplastarla [51] .

Kugelmann recibió una nueva carta de Marx el 17 de abril, en la que nuevas ideas pugnaban por ser expresadas. La historia mundial sería fácil si se desarrollara en circunstancias puramente favorables y si el azar no desempeñara en ella un papel, escribió Marx. El carácter de los dirigentes del movimiento también era fruto del azar [52] .

En dos borradores, Marx se dirigía precisamente a dos de esos dirigentes (las cartas completas se han perdido). Uno era Leo Frankel (o Fränkel), un húngaro que se unió a la Internacional y se hizo famoso en la Comuna por sus esfuerzos para crear un Comité de Seguridad Pública *(Comité de salut public),* y el otro era Louis-Eugène Varlin, también miembro de la Internacional, aunque era principalmente proudhoniano. Marx los alentó a asegurarse de que los documentos que comprometían a Thiers y otros enemigos de la Comuna se conservaran en un lugar seguro. También criticó a la Comuna por dedicar «demasiado tiempo a las minucias y las disputas personales» [53] .

No hay cartas escritas por Marx desde el momento de la «semana sangrienta». El 12 de junio, cuando Londres se inundó de refugiados de las masacres de mayo, Marx formuló algunas cortas evaluaciones en la carta a Edward Spencer Beesly que ya se ha mencionado. Señaló que el disparate *(Unsinn)* de la prensa de París sobre sus propios escritos y su relación con la Comuna atestiguaba el hecho de que la policía contaba con un material muy insuficiente; pero exclamaba al mismo tiempo: «¡Ojalá la Comuna hubiera escuchado mis advertencias!». Había aconsejado a los comuneros que fortificaran las alturas del norte hacia el lado prusiano, porque de lo contrario terminarían en una trampa para ratas, y les había dicho que enviaran todos los documentos que comprometieran al régimen de Thiers a Londres. No habían hecho ni lo uno ni lo otro [54] .

La Comuna de París hizo a Marx famoso en toda Europa, y de hecho en gran parte del mundo. Anteriormente había vivido un poco en el trasfondo, vigilado por uno o dos espías de la policía; se le había conocido brevemente como periodista y había adquirido cierta reputación académica, muy limitada, pero ahora su nombre se difundía por todas partes y provocaba horror o admiración. No se vio afectado por la fama. Escribió a Kugelmann,

con una sonrisa de satisfacción, que «durante todo el periodo de la última revolución de París» había sido repetidamente llamado «gran jefe de la Internacional» en la prensa hostil [55] .

Kugelmann sabía tan bien como Marx que no era cierto. Como hemos visto, la influencia de Marx sobre la Comuna de París era limitada, y el nacimiento mismo de la Comuna no fue ni calculado ni impulsado por nadie. Surgió del caos que la guerra había creado.

Pero una vez que la Comuna pasó a ser un hecho, Marx –fiel a sus costumbres– trató de tomar nota de cuanto estaba pasando. Redactó varios borradores antes de publicar en junio de 1871, cuando todo había terminado, *La Guerra Civil en Francia,* una «Declaración» de casi cuarenta páginas que exponía la posición oficial de la Internacional sobre los acontecimientos en París y en Francia. Es sobre todo una historia del trasfondo de la Comuna, su carácter y su sangrienta conclusión, más que del curso de los acontecimientos.

Lo más interesante es su análisis de la Comuna como fenómeno político. Comienza con una pequeña exposición sobre el desarrollo del Estado. Sus dispositivos permanentes, ejército, policía, burocracia, etc., provenían de la monarquía absoluta. Pero el Estado se desarrolló gradualmente para fortalecer el poder de los capitalistas sobre el trabajo; servía, en palabras de Thiers, para mantener a raya a la «vil multitud». Esto cobró una forma extrema en el Segundo Imperio, durante el cual los ricos se hicieron tremendamente más ricos y la clase trabajadora tenía que trabajar agotadoramente y morirse de hambre.

Es bajo esta luz como debe verse la Comuna. Era, como dijo Marx, «la antítesis directa del Imperio». Con ello se estaba remitiendo directamente a Hegel, quien argumentó que la revolución de 1789 constituyó la antítesis del absolutismo. Pero Marx no siguió los pasos de Hegel, para quien la negación del poder absoluto de la monarquía también debía significar su negación, en aquel caso el dominio del primer Napoleón. Marx, naturalmente, no veía la sangrienta represión de la Comuna como un paso adelante, sino todo lo contrario.

¿Pero cómo llegó a aparecer la Comuna como una antítesis de lo qua la precedió? La Comuna había abolido el ejército, reemplazándolo por la Guardia Nacional, formada por «todos los varones en edad de trabajar». La Comuna iba a ser una asamblea de trabajo, no parlamentaria, y sería a la vez ejecutiva y legislativa. Una vez que la Comuna se había librado de la

policía y el ejército permanente, también anhelaba liberarse del poder de los sacerdotes.

En una visión que recuerda a Charles Fourier, Marx veía toda Francia cubierta por comunas hasta en el pueblo más pequeño. Todas y cada una con su soberanía, y reunidas en asambleas de toma de decisiones tanto a nivel regional como central en París. En los niveles superiores era, pues, un sistema representativo.

Marx dijo con optimismo que, al igual que las empresas privadas tienen una espléndida habilidad para colocar a la persona adecuada en el lugar correcto (sin duda obtuvo esa información de Engels), las comunas y la red de comunas encontrarían a su ejecutor ideal para todas las tareas que una sociedad requiere.

Después de este sucinto plan para un nuevo tipo de sociedad, Marx regresó a un nivel más teórico. Mucho antes había preferido utilizar un par de conceptos clásicos (forma y contenido, o forma y sustancia) para aclarar sus puntos de vista sobre la sociedad en general. Recurrió una vez más a tales conceptos. Ahora tenían, dijo, creaciones históricas completamente nuevas que no debían confundirse con ciertas formas anteriores de vida social, con las que pueden tener cierta similitud externa. No eran pues una nueva variante de las comunas medievales, ni constituían un nuevo intento de dividir grandes entidades políticas en pequeños Estados. Tampoco suponían un retorno a la división comunal de la década de 1790. Por el contrario, constituían una forma política plenamente expansiva, mientras que todas las formas anteriores habían sido represivas. Esa forma apunta a convertir los medios de producción, tierra y capital, en simples instrumentos para el trabajo libre y asociado. Eso era, insistió Marx, puro comunismo.

La clase trabajadora no esperaba milagros de la Comuna, y no tenían utopías preconcebidas. Vio ante sí una larga serie de batallas futuras, que cambiarían tanto las circunstancias como a la gente. La cooperación internacional siempre sería importante.

La Comuna mostró sabiduría y moderación, escribió Marx. Al igual que los oligarcas ingleses, el Imperio alemán había obtenido una parte importante de su riqueza al robarle a la Iglesia sus riquezas en un momento dado, y ahora manifestaba su horror ante el hecho de que la Comuna hubiera despojado de 8.000 francos a la Iglesia.

Pero a pesar de su admiración, admitió que el pasado se había dejado sentir fuertemente durante los meses que existió la Comuna. Sus palabras son un débil eco de las ideas clásicas de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* escrito casi veinte años antes, donde decía: «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos». Ahora se sentía más esperanzado: el tiempo eliminaría esas regresiones. Con esas palabras se alejaba definitivamente de los jacobinos, que tan importante papel desempeñaron en la primera Comuna.

Pero también hizo hincapié en la importancia de las mujeres en la Comuna como «heroicas, nobles y abnegadas, como las mujeres de la Antigüedad».

Al final del documento defendía la decisión de la Comuna de tomar rehenes, incluido el arzobispo de París, cuando la amenaza del exterior se hizo apremiante. Marx señaló que los comuneros ofrecieron una y otra vez intercambiar el prelado, e incluso varios sacerdotes más, por un solo hombre, Louis Blanqui, prisionero de sus adversarios. Thiers se negó, ya que «sabía que con Blanqui daría a la Comuna una cabeza y que el arzobispo serviría mejor a sus fines cadáver».

La Comuna terminó con una guerra civil bajo la supervisión de los invasores extranjeros. Las tropas de Thiers mostraron una crueldad que sólo se puede comparar con la de los peores generales romanos. Pero Marx aseguró a sus lectores que la derrota de la Comuna no significaba el fin; la batalla se retomaría una y otra vez, cada vez con mayor intensidad [56] .

El comunicado de la dirección de la Internacional es un documento importante. Adquirió gran importancia histórica, sobre todo porque influyó en gran medida sobre Lenin. No es tan obvio que expresara plenamente el pensamiento de Marx. Sus anteriores comunicados en nombre de la Internacional habían sido producto de un compromiso, y este también mostraba esas mismas características. Marx reprimió las críticas a las que daba rienda suelta en su correspondencia. Cuando señaló a Blanqui como el posible líder de la Comuna, apenas expresaba su propia valoración del principal defensor de lo que él llamó la «táctica del putsch», sino que más bien estaba aplacando con sus palabras a los influyentes blanquistas en la Internacional.

¿Pero qué se puede decir sobre sus palabras acerca de la Comuna como un comienzo prometedor para una revolución social? Ahí es donde más conecta con sus convicciones más profundas, expresando sus ideas sobre la

libre asociación de personas expuestas en muchos otros momentos. Los puntos de vista sobre la política como una forma del contenido real de la sociedad –el metabolismo de la humanidad con la naturaleza– son inequívocamente suyos.

Está claro que la Comuna le afectó profundamente, y en ciertos aspectos importantes cambió realmente sus convicciones, al menos por el momento. Ahora veía los conflictos sangrientos como una parte del desarrollo social que sería difícil evitar. Su percepción de que la Comuna sólo era la primera de una serie de luchas de clases cada vez más intensas contrastaba con sus advertencias anteriores contra la creación de una Comuna en París. Es muy posible que le influyera en eso Engels, quien estaba cada vez más cerca de él ahora que ambos vivían en Londres y que estaba activamente involucrado en los círculos más íntimos de la Internacional. Como sabemos, era un hombre con ideas e ideales militares, a diferencia del eterno civil que era Marx.

Una pregunta a la que el lector no encuentra respuesta es cómo se relaciona el desarrollo político tal como lo describió Marx aquí con la concentración de capital. ¿El futuro no albergará también negocios cada vez mayores, aunque sean de propiedad comunal, junto con todas las comunas? ¿Cómo las afectaría eso? Está claro que la Comuna se había vuelto extraordinariamente importante para Marx; no obstante, es arriesgado identificar plenamente sus ideas políticas con lo que expresó en sus cartas y discursos sobre la sorprendente y angustiosa primavera de 1871 en París. Pronto veremos por qué.

La disolución de la Internacional

Después de la Comuna, los centros de poder –con Bismarck a la cabeza– consideraban a Marx como el hombre más peligroso de Europa. Él no parecía disgustado con ese papel después de años entre bastidores. Al mismo tiempo, los problemas políticos se le iban acumulando. En la Internacional, la delegación británica había marcado el tono; esto también le ayudó a alcanzar la posición central que ocupaba en el organización. Pero a los británicos, sin excepción, les disgustaba la Comuna de París. Para ellos

lo más importante era el trabajo sindical sistemático, y en ese sentido el experimento francés parecía imprudentemente temerario y fundamentalmente desesperado.

Marx se separó de los británicos con su comunicado sobre la Comuna, prefiriendo entrar en competencia con Bakunin y los anarquistas. Estos argumentaban que la Comuna había demostrado que tenían razón frente a Marx en cuanto al camino hacia una sociedad libre e igualitaria. La espontaneidad del proceso hablaba a su favor. Por otra parte, ni Marx ni Bakunin habían contado con que tal experimento social fuera a tener como detonante la miseria y el sufrimiento de la guerra, pero los disparos anónimos de los soldados amargados que mataron a dos generales se convirtieron en la señal de partida para la Comuna.

En palabras de Wolfgang Schieder, el comunicado de Marx, dado a conocer cuando la Comuna ya había sido aplastada, era una de sus «politische Meisterlösungen» (soluciones maestras políticas) [57] . Marx interpretó la Comuna con sus propias categorías: los comuneros no habían aniquilado el poder estatal, que era el objetivo marcado por los anarquistas, pero lo habían cambiado fundamentalmente para sus propios fines. No trataban de repetir el experimento comunal de la década de 1790 –algo contra lo que Marx había advertido–, sino que habían creado algo totalmente nuevo que podría desarrollarse aún más en el futuro.

Pero los anarquistas no estaban convencidos. Por el contrario, ganaban terreno. Las secciones italiana y española se pusieron de parte de Bakunin, y los rusos fortalecieron su posición en Francia. Marx –con Engels a su lado– trató de tomar la iniciativa mediante una conferencia menor en Londres en septiembre de 1871. Marx la dominó completamente –según un cuidadoso recuento, habló hasta cien veces [58] –, y vapuleó a su principal oponente, el español Anselmo Lorenzo, muy cercano a Bakunin. Marx se comportó de modo más conciliador con el blanquista (y comunero) Édouard Vaillant, pero no aceptó la tesis de que la insurrección era la única posibilidad. No, declaró Marx, el parlamentarismo era una alternativa a la oposición revolucionaria [59] .

Este punto de vista apenas emerge en el comunicado sobre la Comuna, pero es probable que se hallara más cerca de las convicciones políticas de Marx en aquel momento. Todo hace suponer que estaba bastante desilusionado de sus iniciativas en la Internacional. En una carta a Danielson comparó a la organización con una prisión. Jenny Marx le dijo a

Liebknecht que su esposo estaba molesto por todas las acusaciones después de la Comuna. Su carta está marcada en general por una gran melancolía, tanto de ella misma como con respecto a Karl y la Internacional. «Ya me he vuelto demasiado vieja para esperar mucho y los recientes y terribles acontecimientos han destruido por completo mi tranquilidad», escribió [60] .

Pero aún quedaba una batalla final en la Internacional. Marx y Engels viajaron al Congreso en La Haya en septiembre de 1872, el primero y el último de los congresos internacionales en los que ambos participaron. Los seguidores de Marx tenían una escasa mayoría sobre los anarquistas, con Bakunin a la cabeza, de modo que podrían expulsarlos de la Internacional. Pero esa victoria no valía mucho. Bakunin pudo reunir rápidamente a sus tropas en un congreso contrario. El último intento desesperado de Marx fue trasladar el centro de la Internacional a Nueva York. Tenía confianza en el futuro del movimiento obrero en Estados Unidos, sin duda, pero tampoco se hacía ilusiones de que la Internacional pudiera recuperar su posición anterior tan lejos de la mayoría de las organizaciones de trabajadores asociadas [61] . En 1874 la Internacional se disolvió.

Los socialdemócratas alemanes

Fue ahora cuando Marx comenzó a ocuparse seriamente del desarrollo del movimiento obrero en Alemania. A sus ojos, Alemania siempre había ido por detrás de Gran Bretaña, y algunos pasos por detrás de Francia. Los alemanes ni siquiera habían tenido su propia revolución burguesa.

En la fase inicial de la Internacional, los líderes sindicales británicos habían sido su apoyo más importante. Como resultado de la Comuna, Francia se situó bajo los focos; pero una vez que la Comuna fue aplastada y sus activistas supervivientes se vieron obligados a llevar una vida amarga como refugiados en Londres, mientras que Bakunin había alcanzado una influencia decisiva en el movimiento obrero de los países del sur de Europa, el nuevo Reich alemán aparecía como la única alternativa restante para la actividad política de Marx y Engels.

Desde principios de la década de 1860 había en aquel nuevo Estado alemán un creciente movimiento de trabajadores. Su pionero fue Ferdinand Lassalle, siete años menor que Marx y que tenía mucho en común con él. Ambos provenían de familias judías, ambos estudiaron en Berlín y fueron influidos decisivamente por el pensamiento de Hegel; ambos vivieron unos años en París y estaban muy interesados por la antigua Grecia; el interés de Lassalle se materializó en una obra en dos volúmenes sobre Heráclito y su filosofía.

También tenían ambos un gran interés por la literatura. Marx había escrito poesía en su juventud, pero Lassalle era más persistente. En 1859 le envió a Marx un drama titulado *Franz von Sickingen,* sobre un caballero alemán de la época de Lutero que adquirió gran poder y riqueza mediante diversas tretas. Lassalle deseaba obtener la valoración sobre su obra de su amigo mayor, y Marx escribió una crítica detallada como respuesta.

Primero venía el elogio: la construcción era buena, al igual que la trama (más de lo que podía decirse de la mayoría de los dramas alemanes de la época, añadía amargamente). Su lectura lo había animado. Los yambos cojeaban, sin duda, pero eso no tenía por qué ser una desventaja. La trama trágica le recordó al partido revolucionario de 1848-1849, que con razón se hundió en diversos problemas. Era un tema digno para una drama. Pero –y ahora llegaban las objeciones– ¿era el tema elegido verdaderamente adecuado para ilustrar los fallos actuales? Los paralelismos no cuadraban. Franz von Sickingen había fracasado porque, como caballero, pertenecía a una clase social en declive. Él sólo imaginaba que era revolucionario. Marx también criticaba los rasgos de los demás personajes de la obra; Sickingen le parecía demasiado abstracto, y el resto dedicaba demasiado tiempo a la reflexión. La desafortunada parcialidad de Lassalle en favor de los taciturnos héroes de Schiller se transparentaba demasiado. Marx suavizó finalmente la crítica diciendo que su esposa Jenny había disfrutado leyendo la obra [62] .

El drama de Lassalle se convirtió gradualmente en el tema de un gran debate literario; pero Marx ya había hecho su parte con la reseña de su carta, que a la vez demuestra que fuertes intereses intelectuales y estéticos lo unían con Lassalle [63] .

Marx también se interesó en cierta medida por una mujer que desempeñó un papel especial en la vida de Lassalle: la condesa Sophie von Hatzfeldt. Lassalle la había conocido en Berlín. A una edad muy temprana, Sophie se

había visto obligada a casarse con un hombre de la alta nobleza que resultó ser un sinvergüenza y un maltratador. Lassalle, que al igual que Marx sabía mucho sobre leyes, se hizo cargo de su caso y presentó querellas contra su esposo durante casi nueve años, hasta obtener un éxito final: la condesa recibió una parte importante de la fortuna familiar, y otorgó a Lassalle una generosa suma anual. No está claro si la condesa y el joven socialista estaban unidos por alguna relación amorosa. En cualquier caso, la armonía política entre los dos era palpable. Sophie von Hatzfeldt se convirtió en la «condesa roja» y desempeñó un importante papel en el movimiento obrero alemán.

Fue Lassalle quien fundó el primer partido obrero en Alemania en 1863. En realidad no era un «partido», sino una «asociación»: *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* (ADAV, Asociación General de Trabajadores Alemanes). Lassalle sólo estuvo al frente del partido durante su primera época. A la edad de treinta y nueve años cayó en un duelo con un rival –un boyardo rumano llamado Iancu Racoviţa– al que desafió por los favores de una joven, Helene von Dönniges, hija de un diplomático bávaro.

La relación entre Marx y Lassalle estaba llena de contradicciones. Marx, quien estaba acostumbrado a tocar el primer violín al conocer a personas con opiniones de izquierda, encontró difícil al parlanchín, entusiasta, seguro de sí mismo y engreído –aunque polivalente hasta el extremo– Lassalle. Al recibir el mensaje del desenlace fatal del duelo, Engels escribió a Marx: «Fuera lo que fuera Lassalle en otros aspectos como persona, escritor o erudito, como político fue sin duda uno de los hombres más significativos de Alemania». Marx le respondió que, pese a todo, Lassalle era «uno de *vieille souche* y enemigo de nuestros enemigos». A Marx le resultaba difícil imaginar que la boca que había hablado tan incesantemente hubiera quedado silenciada para siempre.

Pero pronto se mostraría más negativo una vez que se familiarizó con la teoría social que Lassalle había alentado como guía para el movimiento político que inició. Había tomado elementos esenciales de Marx, sin duda, pero sin referirse a él; Marx estaba extremadamente irritado con quienes no reconocían su primacía. Y era aún peor con las posiciones políticas de Lassalle. Este, que provenía de Breslau (ahora Wrocław), en Silesia, no compartía el odio de Marx hacia Prusia, sino que, por el contrario, saludaba con satisfacción sus triunfos.

Marx y él también tenían ideas completamente distintas sobre la mejor estrategia para la clase obrera. Marx se aferraba a su idea desde 1848 de que los alemanes aún tenían que pasar por una revolución burguesa, y de que la clase obrera debía por tanto aliarse con la burguesía (o «clase media», para usar el término que empleó en el Manifiesto Inaugural). Lassalle y sus seguidores, en cambio, señalaban a los capitalistas como el enemigo inmediato y veían a la clase terrateniente como un aliado natural.

También tenía una actitud completamente diferente hacia el poder del Estado como tal, argumentando que un partido socialista debería ser capaz de hacer uso de él. Bismarck, el enérgico y victorioso canciller de Alemania, se interesó por Lassalle e incluso inició una correspondencia con él. Esas cartas permanecieron ocultas y no fueron publicadas hasta 1928. Es fácil imaginar lo furioso que se habría puesto Marx si hubiera sabido algo de esa correspondencia [64] .

Después de la muerte de Lassalle, otras fuerzas se apoderaron de su partido. Apareció como órgano de este un periódico llamado *Der Sozial-Demokrat,* cuyo editor en jefe era Johann Baptist von Schweitzer, un joven de buena familia. Schweitzer trató de enrolar a Marx y Engels como colaboradores. Marx llegó a contribuir con algunos artículos, pero pronto se disgustó profundamente con el periódico y con Schweitzer. Una de las razones fue que este, como antes Lassalle, era bastante favorable no sólo a Prusia sino también a Bismarck.

Sin embargo, los adversarios más inmediatos de Schweitzer estaban en Alemania. Uno de los más importantes era Wilhelm Liebknecht, conocido de la familia Marx durante sus años como joven refugiado en Londres y que ahora se ganaba la vida como periodista, con éxito variable. Había intentado colaborar con el periódico de Schweitzer en algún momento, pero las contradicciones se hicieron demasiado grandes. En Leipzig Liebknecht conoció a August Bebel, un joven carpintero consagrado al periodismo y la política, y ambos fundaron el *Sächsische Volkspartei* (Partido Popular de Sajonia), en el que socialistas y liberales coincidían en sus convicciones antiprusianas [65] . Pero ese marco ideológico pronto se volvió demasiado vago para ambos socialistas, y en 1869 crearon el segundo partido socialdemócrata de Alemania, *Die sozialdemokratische Partei Deutschlands* [El Partido Socialdemócrata de Alemania] en la ciudad turingia de Eisenach. Ese partido era más abiertamente revolucionario que

el de Lassalle y Schweitzer, y Liebknecht se vio obligado a pasar varios años en prisión.

Ideológicamente, Liebknecht y Bebel estaban más cerca de Marx que Lassalle o Schweitzer. Pero tanto Marx como Engels estaban malcontentos de continuo, particularmente con Liebknecht, a quien a menudo calificaban de lento y carente de juicio. En su papel de portavoz principal de la Internacional, Marx también trató de mantener relaciones diplomáticamente aceptables con ambos partidos alemanes, aunque sólo Liebknecht y Bebel estuvieran formalmente vinculados a la organización.

A finales de la década de 1860 la Internacional se había convertido en una fuerza que tener en cuenta en Alemania. Mientras que Schweitzer había hablado en una ocasión con desprecio sobre «la anticuada camarilla marxista», la influencia de Marx creció espectacularmente durante los años victoriosos de la Internacional. Roger P. Morgan señala que quien contribuyó más que nadie a su éxito fue Johann Philipp Becker, quien, aunque vivía en Suiza, no dejaba de aportar nuevos miembros en Alemania [66] .

En aquel momento el panorama político también estaba cambiando dramáticamente. La táctica de Lassalle y su partido, que buscaba la cooperación con la clase terrateniente, se desvaneció cuando los liberales se aliaron con el grupo conservador de Bismarck durante los triunfales años prusianos en la década de 1860. Como representantes de la clase obrera, ambos partidos socialdemócratas estaban ahora solos. Después de la Comuna de París la represión se volvió incuestionablemente más severa en el Reich alemán ahora unificado. Bebel terminó en la cárcel, al igual que Liebknecht.

La unificación de ambos partidos se produjo con naturalidad en aquella situación incómoda, y se logró durante una conferencia celebrada en 1875 en Gotha, una ciudad de Turingia. Marx escribió una crítica temperamental del programa propuesto para el partido unificado. Su *Crítica del programa de Gotha* es uno de sus textos políticos más importantes y más influyentes. No envió el texto a Liebknecht –con quien estaba extremadamente disgustado en aquel momento–, sino a Wilhelm Bracke, otra persona ideológicamente cercana. En la furiosa carta que lo acompañaba, se manifestaba horrorizado de que él y Engels fueran generalmente considerados como los padres espirituales de los socialdemócratas

alemanes. Si aquel programa era aprobado, él y su amigo harían una declaración pública «desvinculándose por completo de dicho programa».

Engels ya había enviado cartas críticas sobre el proyecto de programa, tanto a Wilhelm Bracke como a August Bebel. Anticipó en ellas algunos de los puntos críticos de Marx, pero sólo algunos; no incluía la fuerte crítica de Marx basada en las ciencias sociales. También conviene saber que hablaba de «nuestro partido» refiriéndose al partido del que Marx decía que estaban muy lejos [67] .

Pero fue Engels quien mucho más tarde, en 1891, publicó la *Crítica del programa de Gotha* de Marx, cuando se había hecho manifiesta la necesidad de un nuevo programa para el gran partido socialdemócrata alemán, colmado de éxitos. El programa que acordaron en Erfurt en 1891 se convirtió en el más palpablemente inspirado en Marx en toda la historia del partido. Pero para entonces Marx ya estaba muerto. En 1875 no se le dio mucha importancia al documento inédito que Marx envió a Bracke. Los dos partidos se iban a unir en Gotha, y la crítica de Marx no tuvo el efecto que él sin duda esperaba. Tampoco llevó a efecto su amenaza de repudiarlo en público [68] .

Crítica del programa de Gotha

El Marx que criticó el programa de Gotha es muy diferente del Marx que escribió los documentos más importantes de la Internacional. Este último trataba de sortear los antagonismos; el primero estaba dispuesto a la confrontación. La Internacional ya no existía, y ahora su objetivo más importante era limpiar de la socialdemocracia alemana todo lo que recordara a las ideas de Ferdinand Lassalle. Además, tanto él como su audiencia vivían todavía a la sombra de la Comuna, que le había dado a él y a muchos otros ideas nuevas sobre lo que era políticamente posible y deseable. Después de la era de la represión de la década de 1850 y de las nuevas esperanzas en la de 1860, llegó la Comuna, nacida en un vacío de poder y aplastada por unos oponentes despiadados. Donde antes parecía abrirse un camino más brillante hacia una sociedad sin clases, sólo quedaba ahora pura confrontación.

Fue con este espíritu con el que Marx se lanzó a criticar el programa de Gotha. Era un ajuste de cuentas casi furioso. Comenzó como una lección sobre las principales ideas de *El Capital.* «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura», declaraban los autores del programa. No, dijo Marx, la *naturaleza* es la fuente de los valores de uso que las personas utilizan. El trabajo no es más que la expresión de una fuerza natural. La concepción del trabajo como *«fuerza creadora sobrenatural»* es burguesa.

Esa crítica de Marx es independiente de las diversas coyunturas políticas, tocando el núcleo, a menudo pasado por alto, de la estructura teórica de *El Capital.* La humanidad forma parte de la naturaleza; la sociedad y su cultura se desarrollan a partir de la naturaleza. La sociedad de clases abre una brecha entre la sociedad y su fuente. La sociedad aparece como algo sobrenatural, algo que sobresale de la naturaleza: la humanidad pretende poseer la naturaleza de la que ha surgido. El objetivo es reducir la brecha; esto requiere un gran desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y el esfuerzo colectivo de los trabajadores por una sociedad de asociaciones libres.

En el resto del texto, Marx recorre el programa propuesto línea por línea, observando trivialidades vergonzosas, inferencias cuestionables y verdades finas. Su tono se eleva notablemente en cuanto ve pensamientos procedentes de Lassalle en el texto. Se opone airadamente a la frase de Lassalle *«unverkürzter Arbeitsertrag»* [procedimientos de trabajo no reducidos], que encuentra incompatible con todo pensamiento económico razonable. Además, la idea de que el trabajador debe recibir en salario el valor total de lo que su trabajo ha producido no es realista. Una parte de él debe atender necesariamente a los gastos administrativos, otra a las escuelas y la sanidad, etc., y una tercera a quienes no pueden trabajar en absoluto o ya no están en condiciones de hacerlo.

Marx también detecta huellas de Lassalle y sus ideas sobre el partido en la propuesta de que la clase obrera debe aliarse con los terratenientes; sólo los capitalistas son señalados como adversarios.

La pregunta de cómo ve Marx la moral es interesante. Tenemos un indicio en lo que dice acerca de la justicia. La propuesta del programa habla de una «asignación equitativa». Pero ¿qué es un reparto equitativo bajo el modo de producción vigente?, se pregunta Marx. ¿No es una quimera tal asignación cuando ciertas clases poseen el poder económico sobre la producción? Sólo será de otro modo en una sociedad donde se haya quebrantado el poder de

clase. Pero entonces la justicia no significaría que todos reciban exactamente la misma compensación por su labor. Algunas personas son física o intelectualmente superiores a otras, pero esas diferencias naturales no afectan discriminatoriamente a los menos afortunados. Algunas personas están casadas, otras no. Algunas tienen más hijos que el resto.

Marx distinguía entre una etapa inferior del comunismo y otra superior. Sólo en esta última dejarán los individuos de estar sometidos a la división del trabajo. La antítesis entre el trabajo físico y el intelectual habrá quedado abolida, y los individuos serán iguales a sus fuerzas productivas. «Sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!». En resumen, sólo en una sociedad así puede prevalecer la verdadera justicia.

Esta es la culminación de la crítica; lo que sigue después parece, en comparación, notas marginales. Marx observa un uso descuidado del término «masa reaccionaria». La burguesía fue y es una clase revolucionaria; ¿quién se atrevería a decir a los artesanos, los pequeños industriales y los campesinos que eran una masa reaccionaria?

Otra crítica se refiere a la tensión entre nación e internacionalismo. Marx dice que la lucha de clases sólo es nacional en la forma, mientras que es internacional en el contenido. Es decir: sus objetivos de ataque inmediatos son las relaciones de clase en la propia nación, pero la misma lucha debe tener lugar en cada país individual.

Marx presta una atención particular a la «ley de hierro de los salarios», concepto que aún defendía en el *Manifiesto;* ahora lo rechaza sin vacilar.

Aún más odiosas eran para él las esperanzas que Lassalle y sus seguidores ponían en un Estado neutral. Las opiniones de Marx sobre el Estado existente eran sombrías. En él no se puede buscar la libertad, que consiste en que el Estado se transforme de un cuerpo controlador a uno subordinado.

El camino hacia la libertad pasa por *«la dictadura revolucionaria del proletariado».* Aquí vuelve a aparecer ese concepto. Entre 1850 y la Comuna de París brilló por su ausencia en todo lo que escribió Marx. No desapareció por casualidad, ni fue por casualidad por lo que regresó en una situación que recordaba a las revoluciones de 1848-1849; todavía podría ser de utilidad en 1875.

Marx había expresado muchas veces la idea de que el sufragio universal e igualitario era un paso importante en el camino hacia otra sociedad. Ahora

rebajó su importancia: ya existía en Suiza y en Estados Unidos, dijo. Esto es verdad con una gran enmienda; cuando Marx escribió eso, Suiza tenía un tipo de democracia muy particular, y en Estados Unidos pasaría mucho tiempo antes de que todos los varones (incluidos los nativos americanos y los afroamericanos) pudieran votar en las elecciones generales. A las mujeres se les otorgó el derecho de voto en 1920 en Estados Unidos, y en Suiza hubo que esperar hasta 1971.

Marx depositaba ahora menos confianza en la posibilidad de cambiar la sociedad mediante las urnas que durante sus años en la Internacional. La Comuna de París y el endurecido control de Bismarck sobre la política alemana le habían dado nuevas ideas. Pero la valoración que expresó con precisión en su *Crítica del programa de Gotha* tampoco estaba grabada en piedra.

El texto sobre el programa Gotha concluye con una frase en latín: *Dixi et salvavi animam meam* [Dije, y (con ello) he salvado mi alma], que procede de la Biblia, más concretamente de Ezequiel 3, 19; Marx, que recurrió a la Biblia católica, había descargado su conciencia política [69] .

Su influencia política no aumentó en Alemania después de la crítica, si acaso disminuyó. Cuando él y Engels abandonaron el partido, ni siquiera Liebknecht creyó que ambos pudieran desempeñar un papel más prolongado en su desarrollo [70] .

El desarrollo del nuevo partido socialdemócrata, unificado, tuvo una trayectoria extraña. En 1878 Bismarck forzó la aprobación de su «Ley Antisocialista» (o, como se la denominó oficialmente, *Gesetz gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie* [Ley contra el peligro público socialdemócrata]). Dicha ley, en vigor entre 1878 y 1890, simplemente prohibía el partido y, con él, toda la propaganda socialista. Aun así, los socialdemócratas podrían ser elegidos individualmente para los órganos de gobierno. Su influencia creció, incluso durante los años en que estuvo vigente la ley. Fue un motivo de orgullo para Bismarck que esta se mantuviera en vigor, pero su defensa tuvo fatídicas consecuencias para él mismo; más que ninguna otra cosa, esta ley contribuyó a que se viera obligado a dejar su puesto de canciller y fue rechazada junto con él, de modo que la socialdemocracia alemana salió aún más fuerte de su lucha por el reconocimiento legal. En 1890 el partido estaba más organizado que cualquier otro hasta aquel momento, y sus resultados electorales eran brillantes [71] . Engels percibió pronto que la prohibición, si acaso,

fortalecería la causa de los trabajadores en Alemania. En 1879 declaró: «La Ley Antisocialista será para nosotros un gran éxito. Completará la educación revolucionaria de los trabajadores alemanes» [72] .

Marx no llegó a vivir lo suficiente para comprobar si Engels había tenido razón en sus predicciones. Como hemos visto, dedicó sus últimos años de vida a estudiar varios campos diferentes, y lo que hizo público se limitó a varias correcciones breves y advertencias a nuevas ediciones. Rebatió una historia gravemente errónea de la Internacional; escribió un breve prefacio para una nueva edición de su ajuste de cuentas con Proudhon, *Miseria de la filosofía;* trabajó en un «Cuestionario de los trabajadores» para una publicación socialista francesa; y junto con Engels escribió una serie de artículos cortos en los que se trasluce el estilo típico de Engels [73] . Durante esos años su salud empeoró, mientras dedicaba sus mayores esfuerzos a contrastar los fundamentos de su teoría social. En política había sobre todo un área que ocupaba sus pensamientos: los acontecimientos que tenían lugar en Rusia.

La vía rusa

Marx no publicó mucho al final de su vida. Después de la versión francesa de *El Capital* en 1875, sólo envió a la imprenta esporádicas pequeñeces. Comenzó a extenderse el rumor de que había renunciado o dejado toda la responsabilidad a Engels. Franz Mehring, quien publicó la primera gran biografía de Marx en 1918, se sintió obligado a insistir en que se mantuvo muy activo hasta el final. Esto no impidió que David Riazánov, el incansable editor de los escritos de Marx y Engels, afirmara en su doble biografía de ambos que desde 1873 Marx se sentía tan mal que sólo era capaz de dedicarse a su proyecto de *El Capital,* siempre incompleto. Esa misma idea apareció incluso más tarde, al menos en la bibliografía inglesa. David McLellan la mantuvo en su biografía de 1973. Hasta Tristram Hunt fue partícipe de la misma idea en su libro sobre Engels de 2009; Gareth Stedman Jones decía lo mismo en su biografía de Marx [74] .

En cambio, los miles de páginas de extractos y otras notas que Marx recopiló al final de su vida dan testimonio de su inagotable energía. Un

estudio cuidadoso de esos textos demuestra que estaba ocupado reexaminando gran parte de lo que había escrito previamente, y también ampliando sus horizontes.

Varios especialistas destacados han propuesto la idea de hablar de un «último Marx» durante la década de 1870 y principios de la de 1880, diferenciándolo así del «joven Marx» anterior a 1850 y del «Marx maduro» de las décadas de 1850 y 1860. En particular, el sociólogo polaco-británico Teodor Shanin y el historiador japonés Haruki Wada han defendido esta idea. Wada la desarrolló en una monografía en japonés, y posteriormente elaboró un resumen recogido en la antología de 1983 *Late Marx and the Russian Road* , editada por Shanin, quien contribuyó con un artículo sobre el tema; dos sociólogos británicos, Derek Sayer y Philip Corrigan, están de acuerdo con la tesis principal, pero también han querido precisarla [75] .

¿Qué se puede decir al respecto? La propia división en distintos periodos me parece exagerada. Recuerda lo que los historiadores de la música suelen decir sobre Beethoven o los historiadores literarios sobre Strindberg, pese a que por detrás de los límites trazados se pueda vislumbrar una unidad innegable.

Es fácil reconocer a Marx en todo lo que escribió desde la década de 1840 hasta la de 1880; por otra parte, era un autor y pensador que reexaminaba constantemente sus tesis. Esto se ve más claramente con respecto a la política. El «Marx tardío» del que hablan Wada y Shanin es, en muchos aspectos, el posterior a la Comuna de París de 1871. Pero hay otro aspecto principal de ese cambio: su interés por las cosas rusas.

Desde su juventud Marx había visto la Rusia de los zares como una gran amenaza. Al principio, es cierto, había llegado a conocer a emigrantes rusos radicales que representaban una Rusia completamente diferente; pero sólo cuando algunos de esos exiliados decidieron traducir *El Capital* a su propio idioma se despertó más en serio su interés por la cultura y la sociedad rusas. Cuando uno de sus amigos, Nikolái Danielson, le envió un libro en ruso de un tal N. Flerovski sobre la clase obrera en Rusia, se interesó tanto por él que decidió aprender ruso. Después de un frenético periodo de aprendizaje, pudo explorar a fondo el texto de Flerovski y quedó impresionado por él [76] .

Su interés en Rusia pronto aumentaría aún más; la inspiración más importante vino de la Comuna de París. Leyendo más literatura rusa – especialmente textos de Nikolái Chernyshevski, el autor e intelectual más

destacado de su tiempo–, entró en contacto con la poderosa corriente política rusa llamada de los *narodniki,* o «Amigos del Pueblo». (el nombre proviene de *narod,* la palabra rusa para «pueblo».) Era, como señala Teodor Shanin, un movimiento muy amplio, que abarcaba desde terroristas revolucionarios a pacíficos filántropos [77] . Chernyshevski pertenecía al ala radical y era su autor más influyente. El régimen zarista lo encontró demasiado peligroso, y lo había encarcelado en la década de 1860. En la prisión escribió su obra más leída y admirada: *Что делать?* [*¿Qué hacer?* (Madrid, Akal, 2019)], una didáctica novela que ejerció una enorme influencia en su país de origen. Pero los textos de Chernyshevski que más influyeron sobre Marx fueron sobre todo un artículo sobre la comuna campesina rusa, la *община [obshchina],* y unas cuantas cartas ficticias que trataban parcialmente del mismo tema.

En estos textos Chernyshevski declaraba que no era seguidor de los sistemas de Schelling ni de Hegel, pero que había aprendido de las tesis de dichos filósofos que la forma más alta de desarrollo se parecía más a la primera etapa original que a las intermedias. Chernyshevski aplicó esa tesis al desarrollo ruso. Los críticos suelen decir que la comunidad campesina, caracterizada por la propiedad común, es primitiva en relación con la propiedad privada de la tierra. ¿Pero no habrá otra forma que sea más alta que la propiedad privada, una forma que reproduzca elementos importantes de la *obshchina* original? [78]

Esa idea es la que prendió en la imaginación de Marx. El trasfondo inmediato de su fascinación estaba en su convicción de que la Comuna de 1871 representaba una forma social más alta que la que había producido el capitalismo. Se inspiró también en la literatura de Lewis H. Morgan y otros sobre sociedades primitivas, de la que redactó entusiasmados extractos.

Tenía razones para intentar formular varias veces su concepción sobre temas que concernían al futuro de Rusia. Parte de ello era que su nombre se había dado a conocer en los círculos radicales rusos a través de la traducción de *El Capital.* En 1877 el periódico ruso *Отечственные записки* [*Otechestvennye zapiski,* Notas de la Patria] había comentado el libro, y Marx encontró motivos para escribir una aclaración en la que cuestionaba si Rusia estaba siguiendo el modelo de desarrollo de Europa occidental. Nunca completó el texto; Engels lo encontró entre los montones de manuscritos que repasó tras la muerte de Marx [79] .

También había varios borradores más largos de una carta a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich, exiliada en Suiza después de haber llevado a cabo un intento fallido de asesinato en San Petersburgo. Zasúlich se había sentido profundamente influida por *El Capital* , pero había entablado conversaciones con otros rusos sobre lo que el texto de Marx podría significar para el futuro de Rusia. Sus oponentes, que se llamaban a sí mismos «marxistas», sostenían que Rusia tenía que pasar necesariamente por una etapa capitalista para que cuajara en el país una sociedad sin clases. Como demostración encontraron en Marx cosas tales como una cita en *El Capital* según la cual Inglaterra había experimentado un desarrollo que los demás países tenían que seguir [80] .

Marx se tomó muy en serio las preguntas de Zasúlich. Escribió tres borradores largos como respuesta, pero los descartó todos ellos y sólo le envió un cuarto, significativamente más corto. Un dato central era común en todos los borradores: la cita de *El Capital* que mencionaba *Otechestvennye zapiski* sólo decía que los países de Europa occidental estaban destinados a pasar por el mismo desarrollo que Gran Bretaña. Así pues, no decía nada sobre el futuro de Rusia.

Por otra parte, sólo en uno de los borradores, el que escribió primero, se hizo eco de la referencia de Zasúlich a algunos rusos que se veían a sí mismos como marxistas. «Los “marxistas” rusos de los que me hablas son para mí totalmente desconocidos», decía, con comillas despectivas en torno al término «marxista». Los rusos que conocía tenían opiniones muy opuestas a las suyas, le aseguraba. Nadie decía que fuera inevitable la disolución de la propiedad campesina en Rusia, y menos el propio Marx.

En la típica aldea rusa, la *obshchina* representaba una forma de propiedad parcialmente común, que se veía amenazada a medida que el capitalismo comenzaba a extenderse en Rusia. Pero ese desarrollo no era inexorable, aseguraba Marx.

En los cuatro borradores argumentaba Marx contra una concepción determinista del desarrollo ruso. Sólo variaba la redacción; evidentemente, Marx estaba tratando de encontrar las formulaciones correctas para expresar su punto de vista. Hacía hincapié en que Rusia no necesitaba pasar por el mismo desarrollo tecnológico que Europa occidental. La máquina de vapor tenía una larga historia antes de poder transformar la industria y las comunicaciones en Europa occidental, pero ahora estaba disponible para su uso inmediato también en Rusia, y lo mismo pasaba con todo tipo de

tecnología. Rusia debería simplemente ser capaz de saltar sobre el desarrollo que marcó a Europa occidental.

Pero el razonamiento de Marx, que variaba de un borrador a otro, también contenía otros elementos. En el «primer» borrador (que probablemente fue escrito en segundo lugar), también cita la tesis de Lewis H. Morgan sobre las «sociedades primitivas» con sus propias palabras, diciendo que las formas de sociedad arcaicas habían renacido en sociedades más avanzadas. Ahí menciona una pauta completamente diferente. El camino de la humanidad conducía, desde sociedades homogéneas, pasando por múltiples divisiones y conflictos, de vuelta a una unidad más compleja y avanzada que la primera. Es la dialéctica de Hegel la que en última instancia parece guiar sus pensamientos, aunque es a Morgan al que cita. En el siguiente intento, Marx insistía en que el conocimiento sobre la disolución de las sociedades tempranas es extremadamente imperfecto y esquemático. Los que estaban familiarizados con el tema sabían que a menudo era la guerra la que rompía en pedazos las comunidades. Pero ciertas formas de propiedad común resultaban ser más viables que otras. Marx recordaba que en su propia región de origen, no lejos de Tréveris (en Hunsrück), formas arcaica caracterizadas por grandes áreas comunales habían sobrevivido hasta nuestros días.

La claridad sólo se puede obtener a partir de esta imagen desigual si se contempla sólo teóricamente y se tienen en cuenta las condiciones de vida normales. El requisito que Marx impuso es bastante obvio: toda sumisión a las leyes que la ciencia pueda establecer requiere que se den ciertas circunstancias ideales.

El factor crucial en las comunidades rurales rusas era que, a diferencia de las sociedades antiguas con propiedad común, no estaban basadas en lazos de consanguinidad, por lo que constituían una forma superior, que él denomina *communes agricoles* [comunas o comunidades agrícolas]. Entre ellas, las circunstancias pueden dar lugar a grandes variaciones.

Marx también señaló que Rusia era propicia a esa forma de propiedad por la calidad de su suelo. Era quizá demasiado optimista en cuanto a la posibilidad de desarrollarla a un nivel superior; pero, a modo de conclusión, dijo que eso requeriría una revolución en Rusia.

Así termina el borrador más largo de su respuesta. Pero obviamente no estaba satisfecho con él, y es fácil entender por qué: tocaba demasiados hilos, y la cita de Morgan abría toda una discusión histórica y filosófica,

mientras que el razonamiento sobre el punto de vista puramente teórico se enfrentaba a la teoría científica.

Por eso hizo un tercer intento, concentrándose en diferentes variantes de las sociedades primitivas. Contrapuso las comunidades aldeanas rusas y alemanas. La forma alemana aún no existía en la época de Julio César. No se sabe cuándo surgió, pero Marx la llamó medieval y también puso su región de origen como un ejemplo sólido. Lo que era nuevo, por otra parte, era su énfasis en la diferencia entre las comunidades agrícolas basadas en la propiedad común y en la privada, y en que esa tensión podía llevar a su disolución. Pero no era un desarrollo inevitable. Señaló diferentes variaciones en Rusia, pero se interrumpió bruscamente a mitad de una frase [81] .

Es evidente que aquel razonamiento le sobrepasaba. Una investigación sobre los diversos tipos de sociedades simples con grandes áreas de propiedad común requería una tesis completa, y Marx no estaba en condiciones de escribirla. Se contentó con una versión mucho más corta, la cuarta, en la que comenzó explicando que había retrasado su respuesta (habían pasado veinte días) porque había sufrido una enfermedad que le aquejaba periódicamente desde hacía más de diez años. Por eso no pudo escribir nada destinado a su publicación. Acababa de establecer, una vez más, el hecho de que en *El Capital* sólo expresaba una opinión sobre Europa occidental y no daba ninguna prueba ni a favor ni en contra de la viabilidad de la comunidad campesina. Por otro lado, había recolectado material de fuentes originales que lo convencía de que la comunidad aldeana era «el punto de apoyo para el renacimiento social de Rusia» [82] .

Ese era el último material que estaba tratando de exponer en los tres borradores, pero sin haberlo logrado. Marx era, y siempre fue, el maestro de la obra inacabada.

Después de la muerte de Marx, Engels quiso que se publicaran los borradores, así como el fragmento destinado a *Otechestvennye zapiski,* pero los rusos involucrados en el proyecto lo retrasaron, y hasta 1886 no se publicó una traducción al ruso, que despertó sentimientos encontrados. Muchos de los que se consideraban portadores de la línea de Marx, incluyendo a Lenin, trataron de minimizar el significado de la carta. David Riazánov, el editor académico de los escritos de Marx y Engels, incluso

sostuvo que los textos atestiguaban que la capacidad intelectual de Marx había declinado.

Haruki Wada afirma que esas reacciones negativas fueron tempranos ejemplos de una poderosa tendencia a proteger una imagen particular del marxismo contra las propias palabras de Marx [83] . Es fácil estar de acuerdo con él; los borradores no muestran una vitalidad intelectual reducida, sino seguramente una nueva y emocionante orientación para un gran cúmulo de problemas difíciles de investigar.

Las formas de la política

En general, la teoría social fundamental de Marx conservó su identidad desde mediados de la década de 1840. Su concepción política, en cambio, sufrió varios cambios repentinos, especialmente desde la década de 1850 hasta su muerte.

Teniendo en cuenta las características esenciales de su pensamiento, ese cambio no es sorprendente. La distinción entre el *contenido* de la sociedad y su *forma* es crucial. El contenido es la interacción entre las fuerzas y las relaciones de producción. En la época de Marx era, pues, la relación entre la productividad del trabajo por un lado, y la lucha entre capitalistas y trabajadores por otro. La política, por su parte, era una de las formas que adoptaba ese contenido. La forma es extraordinariamente importante; es ahí donde una clase social puede alterar sus condiciones en competencia con otras clases. Pero, al mismo tiempo, el escenario político es cambiante. Se abren y se cierran oportunidades. A veces prevalecen los periodos de calma; el poder establecido no es desafiado. Pero surgen nuevas posibilidades hacia el futuro, y entonces es cuestión de aprovechar el momento.

Marx era muy optimista en cuanto a la posibilidad de cambios decisivos. No era un comentarista manso y cauto; por el contrario, se apresuraba a señalar lo nuevo y lo decisivo. Así fue durante los años revolucionarios de 1848-1849, así fue cuando el Parlamento de los Trabajadores Británicos se reunió en 1854, y así fue ante la crisis económica que se produjo en Europa en la segunda mitad de la década de 1850. Al principio vacilaba con respecto a la Internacional, pero gradualmente se volvió cada vez más

optimista ante las oportunidades de reunir al movimiento obrero internacional para un enfrentamiento decisivo con los capitalistas y los terratenientes. Vimos cómo, durante la guerra franco-prusiana de 1870-1871, mostró inquietud por la creación de una nueva Comuna de París según el modelo de 1792; pero una vez que se creó la Comuna, no veía en ella el pasado sino el futuro. El contacto con los *narodniki* rusos lo llevó a desarrollar ideas sobre otro camino hacia la sociedad del futuro, distinto del que había transitado el capitalismo en Europa occidental.

También esta vez sus esperanzas de cambio revolucionario se apoyaban en un acontecimiento político concreto. Cuando estalló la guerra entre Rusia y Turquía estaba seguro de que los otomanos, «los turcos galantes», saldrían victoriosos. Le escribió a su amigo Sorge que esa victoria provocaría una revolución en Rusia. Dijo que él mismo había estudiado cuidadosamente las fuentes oficiales y no oficiales que sus amigos en San Petersburgo le habían permitido conocer, por lo que sabía que el país ya estaba «en estado de descomposición» antes de la guerra [84] .

Cuando resultó que, a pesar de su conjetura, Rusia salió victoriosa de la guerra y el régimen pudo rehacer sus fuerzas para sacar ventaja a la oposición radical, Marx no se dio por vencido. Fue entonces cuando redactó sus borradores, cargados de un inconfundible optimismo, para Vera Zasúlich.

Las líneas de luminoso optimismo están punteadas por una serie igualmente larga de oscuras decepciones, que, más que entristecerlo, lo enojaban. Hubo una decepción que probablemente le molestó más que cualquier otra: la evolución de Gran Bretaña. Sindicalistas británicos lo habían involucrado en la Internacional, y durante los años de éxito del movimiento creía que la clase obrera británica estaba lista para la revolución. Pero esta no se produjo y todo terminó en compromisos. Al final de su vida, justo antes de la Navidad de 1882, le escribió a su hija Laura que estaba encantado con el éxito de su teoría en Rusia, que era, junto con Inglaterra, el país garante de la vieja sociedad [85] . Inglaterra y Rusia se situaban ahora al mismo nivel, y su esperanza estaba en Rusia.

Marx hablaba a menudo de revolución, pero criticaba a quienes tenían esa palabra en todo momento en los labios. En la misma carta a su hija Laura elogiaba lo que su esposo Paul había escrito recientemente. Anteriormente se había sentido distante de «ciertos giros y frases ultrarrevolucionarias»

que le parecían más propias de los anarquistas. La propia opinión de Marx sobre las revoluciones era bastante simple. Como en otra ocasión hiciera la burguesía, sólo la propia clase trabajadora podía romper sus cadenas. Bastaba que estuviera equipada con una teoría pertinente. Pero las oportunidades revolucionarias son sólo eso –oportunidades– caracterizadas por la casualidad.

En discusiones sobre las semejanzas y diferencias entre Marx y Engels, a menudo se dice que Engels estaba marcado en mayor medida que Marx por el fuerte evolucionismo del siglo XIX. En su opinión, la sociedad se desarrollaba fundamentalmente del mismo modo que la naturaleza. Marx, en cambio, insistía más en la importancia de las sacudidas y revueltas.

Marx solía imaginar una evolución ininterrumpida –un aumento constante– de las fuerzas productivas bajo el capitalismo, mientras que, por el contrario, el método capitalista de producción es conservador de por sí. Un día ese método de producción estallará, pero su teoría básica –la teoría de *El Capital* – no dice cuándo ocurrirá esto. Hay razones para pensar que Marx se dejaba llevar por el optimismo en cuanto podía anticipar las señales de un acontecimiento revolucionario. Constantemente creía que el límite se había alcanzado.

La investigación más fructífera de las últimas dos décadas sobre Marx –concentrada en la *neue Marx-Lektüre* (nueva lectura de Marx) alemana y la *Temporal Single-System Interpretation* estadounidense, o TSSI (véase *supra,* «Los intérpretes» y «Esforzándose por la exactitud», cap. 11), pero que también floreció en Francia, principalmente a través de Étienne Balibar– afirma que el punto crucial en la teoría de Marx son las relaciones de producción, más que las fuerzas productivas [86] . Las diferencias entre las ideas de Marx y Engels se han subrayado más que antes. Indudablemente, el pensamiento de Engels tenía más que ver con las fuerzas productivas, y esto se puede afirmar más aún de la generación siguiente, con Karl Kautsky a la cabeza. Se enfatizó una y otra vez la similitud entre las teorías de Darwin y Marx, al precio de presentar a ambos de manera vulgar y superficial.

Las diferencias entre Marx y Engels son especialmente importantes en el área de la política. Marx hablaba de la necesidad de transformar el Estado convirtiéndolo, a largo plazo, en una mera unidad administrativa. Engels, en cambio, hacía uso de metáforas que lo presentaban «marchitándose» o

«muriendo». La gente parecía convertirse en meros instrumentos de los procesos naturales de la sociedad.

El límite entre el desarrollo de las especies y el desarrollo histórico de la humanidad está más claramente marcado en Marx que en Engels [87] . Por otra parte, tampoco hay que exagerar esas diferencias. Ni siquiera es seguro que Marx y Engels fueran conscientes de ellas. En su correspondencia, Marx hablaba siempre de «nuestra teoría».

Debemos recordar que durante mucho tiempo hubo cierto grado de confusión con respecto al contenido de los términos *socialismo* y *comunismo.* Esta confusión no menguó durante las décadas de 1860 y 1870.

Wolfgang Schieder realiza una observación importante en su libro sobre Marx como político. En 1842, el politólogo alemán Lorenz von Stein publicó su obra pionera *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs,* en la que hablaba del socialismo como ciencia de la sociedad. Marx asumió para sí este uso temprano, y no renunció a él aun cuando tenía puntos de vista muy críticos, por ejemplo sobre lo que llamó socialismo utópico. Cuando Engels comenzó a hablar de su teoría y la de Marx como socialismo *científico* se desvió así de la concepción original de Marx, según Schieder, quien piensa en las obras de Engels *Anti-Dühring* y *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [Del socialismo utópico al científico]; pero lo cierto es que Marx escribió un prólogo para la traducción francesa de esta última obra, en el que hablaba de «lo que podría denominarse una *introducción al socialismo científico* » [88] .

Difícilmente cabe pensar en un desliz de Marx en su lenguaje habitual. Por un lado, se refiere a una discusión científica en la que se contrastan libremente diferentes interpretaciones, ofreciendo al lector las de Fourier, Saint-Simon, Proudhon y el propio Marx. Por otro lado, tiene en mente lo que (por el momento) considera verdadero, y ahí mantiene su propia interpretación y la de Engels. No hay nada extraño en esto. Sólo lo parece cuando el término «socialismo científico» se endurece en un dogma al que otras interpretaciones –independientemente de lo bien fundadas que puedan estar– se oponen con fuerza.

Schieder observa de pasada que en algunos escritos tempranos, el término comunismo significa «un movimiento», *eine Bewegung,* pero no extrae conclusiones de ello [89] . ¿Pero no es útil imaginar que el socialismo

significaba la doctrina o la propia teoría, y el comunismo el partido que uniría a los trabajadores tras de sí? No, el uso no era tan inequívoco. Para Marx (y no sólo para él) el comunismo también se convirtió en el término para designar un cierto tipo de sociedad.

A partir de la Comuna de París se consagró ese uso. Como hemos visto, Marx dijo que la Comuna representaba el «puro comunismo» (véase *supra*), y dio algunos pasos adicionales en la misma dirección en su *Crítica del programa de Gotha* unos años después. Allí distinguía entre una fase superior y otra inferior del comunismo; el equilibrio armónico entre las personas, sus habilidades y sus necesidades sólo se alcanzarían en la etapa superior.

Esta es la afirmación que sus seguidores convirtieron en punto de partida para una posterior elaboración rígidamente dogmática. La primera etapa del comunismo fue bautizada como socialismo, y la segunda simplemente como comunismo. En la Unión Soviética esto se convirtió en la base para todo tipo de esquematismos. Pero esa es una historia posterior.

El recién llegado a la flora de conceptos políticos surgidos tras las revoluciones de 1848-1849 era el de *socialdemocracia.* Su país de origen fue Alemania; desde allí se extendió sobre todo a los países nórdicos y Rusia. La palabra «democracia» conserva su carácter radical de gobierno popular, antagónico al poder de las elites. La mayoría confiaba aún en que el sufragio universal e igualitario significaría que tanto los capitalistas como la aristocracia terrateniente serían barridos del poder si la mayoría ostentaba, realmente, la última palabra.

La palabra «socialismo» conservaba su ambigüedad, pero normalmente significaba que las condiciones de propiedad cambiarían radicalmente. En su interpretación más radical, la propiedad de los medios de producción –la tierra y el capital– estaría sujeta a una administración conjunta bajo control democrático.

Pero la socialdemocracia cobró desde el principio formas diferentes. El partido que fundó Lassalle era socialdemócrata; como se recordará, el periódico del partido se llamaba *Der Sozial-Demokrat.* Al igual que sus primeros seguidores, Lassalle veía una posibilidad de democracia social en una alianza con los terratenientes contra los capitalistas. El partido competidor fundado por August Bebel y Wilhelm Liebknecht ya llevaba la palabra «socialdemocracia» en su nombre; cuando se unificaron ambos partidos en la conferencia de Gotha, se convirtió en el término que más

tarde marchó triunfalmente por todo el norte de Europa. Pronto estallaron batallas dentro del partido en Alemania sobre si una revolución era una condición necesaria para lograr el tipo deseable de sociedad; en Rusia, el partido se dividió en dos tendencias en liza, los mencheviques y los bolcheviques. Pero esa es otra historia posterior.

Por lo que se sabe, Marx no se autocalificó como socialdemócrata. Sin embargo, el partido socialdemócrata unificado se convirtió en «nuestro partido» para él y para Engels. Con su crítica despiadada, intentó hacerlo virar en la dirección correcta [90] .

Tras el interludio de la Internacional, Marx expresaría una vez más incondicionalmente su juicio de que la revolución era una etapa necesaria hacia una sociedad sin clases; pero no la percibía principalmente como un enfrentamiento sangriento, sino más bien como el paso adelante hacia un nuevo orden social. Una vez que este quedara establecido, los antiguos poderes gobernantes intentarían ciertamente retomar las posiciones que habían perdido; las bajas serían inevitables. Engels, el viejo militar, era significativamente más belicoso en su forma de hablar de revoluciones.

[1] Carta de Marx a Edward Spencer Beesly, 12 de junio de 1871, MEW 33, p. 228; CW 44, p. 150.

[2] Teodor Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and «The Peripheries of Capitalism»* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983); en cast.: *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (Madrid, Revolución, 1990).

[3] Marx a Engels, 3 de febrero de 1860, MEW 30, pp. 22 y s.; CW 41, pp. 21 y s.

[4] Marx reprodujo la sugerencia de Sasonov en *Herr Vogt,* MEGA I/18, pp. 71 y s.; MEW 14, pp. 401-402; CW 17, pp. 41-42.

[5] Carta de Becker, MEGA I/18, pp. 88-93; MEW 14, pp. 420-424; CW 17, pp. 60-64. Buena parte –predominante, de hecho– de *Herr Vogt* consiste en cartas reproducidas, dejando en la sombra la historia de la Liga Comunista.

[6] Sobre dicha Asociación y la condena unánime de Vogt, MEGA I/18, pp. 325-326; MEW 14, p. 619; CW 17, pp. 264-265. Sobre la condena, véase también una carta a Engels, 9 de febrero de 1860, MEGA III/10, pp. 231 y ss.; MEW 30, p. 31; CW 41, p. 34.

[7] Engels contra la contratación de un editor en el exilio, carta del 15 de septiembre de 1860, MEW 30, p. 92; CW 41, p. 191. Marx mantiene su decisión en su respuesta del 25 de septiembre de 1860, *ibid.,* 95 y ss. y 197, respectivamente. La carta indica que él mismo tenía que pagar los gastos, 25 libras. Otros, incluido Ferdinand Lassalle, prometieron contribuir con 20, pero le pidió las cinco libras restantes a Engels.

[8] Sobre Vogt y Napoleón III, véase por ejemplo la carta de Marx a Ludwig Kugelmann, 12 de abril de 1871, MEW 33, p. 206; CW 44, p. 132. La información procede de los *Papiers et correspondance de la famille impériale* (vols. I-II, París, Garnier frères, 1871).

[9] Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, Cambridge University Press, 1968); véase en particular el epílogo, pp. 250-258 [en cast.: *El pensamiento social y político de Carlos Marx* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983)].

[10] Wolfgang Schieder, *Karl Marx als Politiker* (Múnich y Zúrich, Piper, 1991), pp. 10-11.

[11] Marx a Engels, 4 de noviembre de 1864, MEGA III/13, pp. 37-44; MEW 31, pp. 10-16; CW 42, pp. 15-18.

[12] Marx a Ferdinand Freiligrath, 29 de febrero de 1860, MEW 38, pp. 488-495; CW 41, pp. 80-87.

[13] Sobre Marx, los partidos y «el partido de Marx», véase W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., pp. 130-150.

[14] La documentación de la Internacional, así como la bibliografía que la concierne, es muy abundante. La primera historia importante es la de David Riazánov «Zur Geschichte der Internationale: Die Entstehung der Internationalen Arbeiterassoziation», *Marx-Engels-Archiv* I (1926), pp. 119-202; otra más reciente es la de Henry Collins, «The International and the British Labour Movement: Origins of the International in England», en *La première Internationale: l'institution, l'implantation, le rayonnement* (París, Editions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1968). El material se puede encontrar en MEGA I/20, pp. 253-591 y en todo MEGA I/21. Las actas, así como todas las intervenciones de Marx y Engels durante las reuniones, son fácilmente accesibles en línea; véase International Workingmen's Association en marxists.org . Sobre el número exacto de miembros del Consejo General original, véase R. Holmes, *Eleanor Marx* , cit., p. 70.

[15] Marx, sobre Tolain, en una carta a Engels ya mencionada, 4 de noviembre de 1864, MEGA III/13, p. 38; MEW 31, p. 10; CW 42, p. 17.

[16] «Address of the International Working Men's Association», reproducida en MEGA I/20, pp. 3-12. A la versión alemana se le dio el título más apremiante de «Manifest an die arbeitende Klasse Europas» [Manifiesto dirigido a la clase trabajadora europea], y se imprimió en la revista de reciente creación *Der Sozial-Demokrat,* 21 de diciembre de 1864, *ibid.,* pp. 16-25. El texto original en inglés está también en CW 20, pp. 5-14.

[17] Sobre los movimientos cooperativos de aquella época en el pensamiento de Marx, véase Ingolf Neunübel, «Zur Bedeutung von Marx' Studien über die Kooperativbewegung Anfang der fünfziger Jahre für die Ausarbeitung der marxistischen Genossenschaftskonzeption», *Marx-Engels Jahrbuch* (Berlín, Dietz, 1991). El artículo de Neunübel es también históricamente interesante de por sí: fue escrito cuando se estaba discutiendo la *perestroika* –esto es, la transformación (meramente planeada) de la economía soviética propuesta por Mijaíl Gorbachov– y las cooperativas de trabajadores se consideraban una de las vías hacia el futuro.

[18] Por extraño que pueda parecer, no hay ningún artículo sobre el concepto de asociación en los *Historische Grundbegriffe.*

[19] Sobre el concepto de fraternidad, que Marx había criticado anteriormente (véase *supra,* «La *Neue Rheinische Zeitung* como revista mensual», cap. 9), y su larga y zigzagueante historia, véase Wolfgang Schieder, «Brüderlichkeit, Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe, Bruderschaft», en *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart, Klett-Cotta, 1972) pp. 552-581. Schieder retoma las tempranas dudas de Marx y Engels (pp. 577 y ss.), pero por otro lado no alude a su uso del término en sus comunicados a la Internacional. Johann Philipp Becker desarrolló su concepción de la fraternidad y la solidaridad en su propio periódico *Vorbote* , n.º 8 (1866). Sobre Marx y el concepto de solidaridad, véase Rainer Zoll, *Was ist Solidarität heute?* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000).

[20] «Provisional Rules of the Association», MEGA I/20, pp. 13 y ss.; CW 20, pp. 14-16.

[21] Marx a Engels, 4 de noviembre de 1864, MEGA III/13, pp. 38-43; MEW 31, pp. 9-16; CW 42, 11-19.

[22] Carta de Engels a Marx, 7 de noviembre de 1864, MEGA III/13, pp. 38-43, 45; MEW 31, p. 17; CW 42, pp. 19 y s.

[23] Marx a Engels, 14 de noviembre de 1864, MEGA III/13, p. 54; MEW 31, p. 21; CW 42, pp. 22 y s. La nota de Peter Fox de la que hablaba Marx no se ha conservado.

[24] Carta de Marx a Lincoln, reproducida en MEGA I/10, pp. 26-30, y CW 20, pp. 19-21. La carta fue publicada también en alemán en *Der Sozial-Demokrat,* 30 de diciembre de 1864, MEGA I/10, pp. 36-37, y se reproduce en MEW 16, pp. 18 y ss. La carta a Johnson fue publicada en inglés en el *Bee-Hive Newspaper,* 20 de mayo de 1865, y se reproduce en MEGA I/20, pp. 134-137, y CW 20, p. 994, y en alemán en MEW 16, pp. 98-99.

[25] La conferencia fue pronunciada en las reuniones del Consejo General del 20 y el 27 de junio de 1865. La edición crítica del original inglés de *Value, Price and Profit* se encuentra en MEGA I/20, pp. 141-186, así como en CW 20, pp. 101-149. Hay una traducción al alemán en MEW 16, pp. 103-152 [con el título que hizo fortuna de *Lohn, Preis und Profit* y que es también el comúnmente empleado en castellano: *Salario, precio y ganancia,* en Marx/Engels, *Obras escogidas* (2 vols., Madrid, Akal, 2016), vol. 1, pp. 410-465]. La cita de Hobbes se reproduce en MEGA I/20, pp. 167-168; MEW 23, p. 184 y en CW 20, p. 128. La misma cita se encuentra en *Das Kapital,* MEGA II/6, p. 186; CW 35, p. 180.

[26] Marx en cartas a Engels, 20 de mayo y 24 de junio de 1865, MEGA II/13, pp. 466-467 y 481-482, respectivamente; MEW 31, pp. 122-123 y 124-125; CW 42, pp. 159-160 y 162-163.

[27] Respuesta de Engels, 15 de julio de 1865, MEGA III/13, pp. 497-498; MEW 31, pp. 128-129; CW 42, p. 168.

[28] El estudio más extenso y detallado de la relación entre Mill y Marx es Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge, Cambridge University Press, 1973), que sin embargo no plantea cuestión alguna sobre las (inexistentes) relaciones personales entre Marx y Mill. Realiza una comparación general entre las teorías de ambos, llegando a la peculiar conclusión de que la sociedad capitalista en la que Duncan mismo vive posee la homogeneidad que Marx y Mill consideraban ideal; *op. cit.,* p. 315.

[29] Marx sobre Bakunin a Engels, 4 de noviembre de 1864, MEGA III/13, p. 43; MEW 31, p. 16; CW 42, p. 18. W. Schieder *Karl Marx als Politiker,* cit., p. 77.

[30] Existen muchas biografías de Bakunin, entre las que cabe destacar las de Anthony Masters, *Bakunin: The Father of Anarchism* (Londres, Sidgwick & Jackson, 1974), Paul McLaughlin, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of His Anarchism* (Nueva York, Algora, 2002), y Mark Leier, *Bakunin: The Creative Passion* (Londres, St Martin's Press, 2006).

[31] Marx a Engels, sobre la aspiración de Bakunin al poder, 15 de diciembre de 1868, MEW 32, p. 234; CW 43, p. 190. Carta de Bakunin a Marx, 22 de diciembre de 1868, MEW 32, p. 757.

[32] Sobre Becker y Bakunin, véase por ejemplo la carta de Marx a Engels, 28 de enero de 1869, MEW 32, p. 250, y CW 43, p. 208; y a Paul y Laura Lafargue, 15 de febrero de 1869, MEW 32, p. 593, y CW 43, p. 218. W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., p. 77.

[33] La decisión sobre la Alliance de Bakunin del 22 de diciembre de 1868, escrita por Marx, lleva el título «"L'Association Internationale des Travailleurs" et "L'Alliance Internationale de la Démocratie Socialiste". Circulaire du Conseil Général, 22 décembre 1868», MEGA I/21, pp. 105-109, y su traducción al inglés, con el título «The International Working Men's Association and the International Alliance of Socialist Democracy (By order of the *General Council of the International Working Men's Association,* London, December 22, 1868)», se reproduce en CW 21, pp. 34-36 [https://www.marxists.org/history/international/iwma/documents/1868/bakunin-resolution.htm].

[34] Sobre el *Manifiesto,* Marx, Engels, y el derecho de herencia, véase *supra,* «Un catecismo se convierte en un manifiesto», cap. 7. «Bericht des Generalrats über das Erbrecht», *Der Vorbote,* octubre de 1869, MEW 16, pp. 367 y ss.

[35] Bakunin publicó una serie de artículos en el periódico *L'Égalité* en 1869, varios de los cuales trataban precisamente de la Internacional y su política: M. Bakunin, «Politique de l'Internationale», *L'Égalité,* n.^{os} 39-42 (firmados como Michel Bakounine, 1869). La carta de Marx relacionada con las críticas de Bakunin lleva el título «Le Conseil général au conseil fédéral de la Suisse romande», y se reproduce en MEGA I/21, pp. 159-165; se puede encontrar en inglés en CW 21, pp. 84-91. Marx también era autor de una «Confidentielle Mitteilung» dirigida a los socialdemócratas alemanes,

MEGA I/21, pp. 220-227, y CW 21, pp. 112-124; su contenido es muy parecido, pero el tono es más severo (no tenía por qué temer que el texto llegara a manos de Bakunin).

[36] Sobre el referendo del 8 de mayo de 1870, véase por ejemplo André Zeller, *Les hommes de la Commune* (París, Librairie Académique Perrin, 1969), p. 73.

[37] «The General Council of the International Workingmen's Association on the Franco-Prussian War», MEGA I/21, pp. 245-249; CW 22, pp. 3-8; el texto fue publicado también en alemán en el periódico de Becker, *Die Vorbote*. Esa versión se encuentra tanto en MEGA I/21 como en MEW 17, pp. 3-8.

[38] Marx en una carta a Engels, 20 de julio de 1870, MEW 33, p. 5; CW 44, pp. 3-4 y s.

[39] Engels escribió una impresionante serie de artículos sobre la guerra franco-prusiana en la *Pall Mall Gazette,* MEGA I/21, pp. 253-496; CW 22, pp. 9-258, y traducidos al alemán en MEW 17, pp. 11-264. Fueron en total cuarenta y dos artículos entre el 29 de julio de 1870 y el 18 de febrero de 1871.

[40] Marx sobre el viaje de Serraillier y el riesgo de una nueva Comuna de París como la de 1792, en una carta a Engels, 6 de septiembre de 1870, MEW 33, p. 54, y CW 44, pp. 64-65.

[41] Marx, «Second Address on the Franco-Prussian War», MEGA I/21, pp. 485-491; CW 22, pp. 263-270; trad. al alemán en MEW 17, pp. 271-279, 490. La cita, en pp. 269 y 277, respectivamente.

[42] Marx, en una carta a Beesly del 19 de octubre de 1870, MEW 33, p. 158; CW 44, pp. 88-89. Sobre la Comuna de Lyon, existe un detallado examen de Maurice Moissonnier, *La Première Internationale et la Commune à Lyon: 1865-1871, spontanéisme, complots et luttes réelles* (París, Editions sociales, 1972).

[43] La letra de la canción había sido escrita en 1866 por Jean-Baptiste Clément, quien acabó convertido en un activo comunero. Compuso la música Antoine Renard, un obrero metalúrgico que también cantaba como tenor pero que, por lo demás, no se hizo famoso como compositor. También *La semaine sanglante* tuvo su propia canción, con letra del propio Clément, mientras que la música se tomó prestada de una canción más antigua.

[44] Prosper-Olivier Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871* (París, M. Rivière, 1947); en cast.: *La Comuna de París* (Tafalla, Txalaparta, 2004). Sobre la historia de amor entre Eleanor Marx y Lissagaray, véase R. Holmes, *Eleanor Marx,* cit., pp. 110-150.

[45] Jean Bruhat, Jean Dautry y Émile Tersen, *La Commune de 1871* (París, Editions sociales, 1970). La cita de Lenin, en la p. 380.

[46] A. Zeller, *Les homes de la Commune,* cit. Sobre Elisabeth Dmitrieff, p. 299. Ni Lenin ni Trotski, p. 251. Sobre las mujeres en la Comuna, véase R. Holmes, *Eleanor Marx,* cit., p. 102. La cita de *The Times, ibid.,* p. 106. Sobre las relaciones de Elisabeth Dmitrieff con Karl Marx y su amistad con Eleanor Marx, véase J. Bruhat *et al., La Commune de 1871,* cit., pp. 184-187, 190-191 y 372, y Holmes, *Eleanor Marx,* p. 105. Sobre Rossel véase Zeller, *Les homes de la Commune,* pp. 521-529, y Bruhat *et al., La Commune de Paris,* pp. 248-252. Bruhat *et al., La Commune de 1871,* resume la Comuna en las pp. 373 y ss.; la lista de los comuneros que eran miembros de la Internacional, *ibid.,* p. 155.

[47] A. Zeller, *Les hommes de la Commune,* cit., pp. 193-194, sobre la propensión a huir de Thiers.

[48] La cita procede de la primera proclamación según J. Bruhat *et al., La Commune de 1871,* cit., p. 117.

[49] Sobre la carta falsificada, véase la de Marx a Paul Lafargue, 23 de marzo de 1871, MEW 3, pp. 193-194; CW 44, pp. 121 y ss. La nota de aclaración de Marx y Engels a *The Times* se reproduce en MEGA I/22, p. 3; CW 22, p. 285. En aquella época, Marx estaba muy ocupado desmintiendo ciertos rumores más o menos maliciosos que circulaban en la prensa. Véase MEGA I/22, pp. 4-10; CW 22, pp. 286-293.

[50] Sobre la *«honnêteté»* excesiva de la Comuna, carta de Marx a Wilhelm Liebknecht, 6 de abril de 1871, MEW 33, pp. 200-202; CW 22, pp. 127 y ss.

[51] Sobre la importancia de la Comuna, carta a Kugelmann, 12 de abril de 1871, MEW 33, pp. 205-206.

[52] Sobre el azar *[Zufall],* carta a Kugelmann, 17 de abril de 1871, MEW 33, p. 209; CW 44, pp. 136-137.

[53] Sobre Fränkel, véase A. Zeller, *Les hommes de la Commune,* cit.; sobre Varlin, J. Bruhat *et al., La Commune de 1871,* cit., pp. 44 y *passim.* El borrador de una carta dirigida sólo a Fränkel está fechado el 26 de abril de 1871, MEW 33, pp. 216-217, CW 44, pp. 141-142; a Fränkel y Varlin, 13 de mayo de 1871, MEW 33, pp. 226-227, CW 44, pp. 148-149. Es a la segunda de esas cartas a la que nos referimos aquí.

[54] La carta a Beesly, 12 de diciembre de 1871, MEW 33, pp. 228-230; CW 44, pp. 150 y ss.

[55] *«[G]rand chef de l'Internationale»,* Marx en una carta a Kugelmann, 18 de junio de 1871, MEW 33, p. 238.

[56] Karl Marx, «The Civil War in France: Address of the General Council of the International Working Men's Association», MEGA I/22, pp. 118-162; CW 22, pp. 307-359. Las citas, pp. 138-139 y 329-330, respectivamente, y (sobre las mujeres) pp. 148 y 341, respectivamente. Sobre Blanqui, pp. 156 y 352, respectivamente [en cast.: «Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871» (Londres, 30 de mayo de 1871), en Marx/Engels, *Obras escogidas* (2 vols., Madrid, Akal, 2016), vol. 1, pp. 520-568; citas, en pp. 542, 553 y 565].

[57] W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., p. 88.

[58] Sobre las cien intervenciones de Marx, Miklos Molnár, «Die Londoner Konferenz der Internationale», *Archiv für Sozialgeschichte* 4 (1964).

[59] Sobre la conferencia de Londres, véase Hans-Dieter Krause, «Der Londoner Delegiertenkonferenz von 1871», *Marx-Engels Jahrbuch* 3 (1980), pp. 196-220. Las intervenciones de Marx y Engels en la conferencia se pueden consultar en MEGA I/22, pp. 285-358.

[60] Marx a Danielson, 28 de mayo de 1872, MEW 33, p. 477; CW 44, pp. 385-386. Carta de Jenny Marx a Wilhelm Liebknecht, 26 de mayo de 1872, MEW 33, pp. 702-703, y CW 44, pp. 579 y ss.; la cita, pp. 702 y 580, respectivamente.

[61] La conferencia de La Haya, celebrada entre el 2 al 7 de septiembre de 1872, será cubierta por MEGA I/23, que todavía no se ha publicado. Sobre esa conferencia, véase W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., pp. 108-114. Diversos artículos, cartas y manuscritos incompletos de Bakunin aparecen recogidos en M. Bakunin, *Michel Bakounine et les conflits dans l'Internationale 1872* (Leiden, Brill, 1965), incluyendo el interesante texto inacabado «Écrits contre Marx»», pp. 169-219.

[62] Ferdinand Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos den Dunklen von Ephesos* (Berlín, Franz Duncker, 1857). Carta de Marx a Lassalle, 19 de abril de 1859, MEGA III/9, pp. 389-392; MEW 29, pp. 590-593; CW 40, pp. 418-421.

[63] El «debate Sickingen» fue el tema de todo un libro publicado por Walter Hinderer; véase W. Hinderer, *Sickingen-Debatte: ein Beitrag zur materialistischen Literaturtheorie* (Darmstadt, Sammlung Luchterhand, 1974).

[64] Shlomo Na'aman, *Ferdinand Lassalle: Deutscher und Jude: Eine sozialgeschichtliche Studie* (Hannover, Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für politischen Bildung, 1968), presenta el destino de Lassalle como judío y agitador socialista en la Alemania del siglo XIX. La última obra importante sobre Lassalle es Thilo Ramm, *Ferdinand Lassalle: der Revolutionär und das Recht* (Berlín, Berliner Wissenschaftsverlag, 2004). Sobre la muerte de Lassalle, véase la carta de Engels a Marx, 4 de septiembre de 1864, MEGA III/12, pp. 634-635, MEW 30, p. 429, y CW 41, pp. 55 y ss.; y la respuesta de Marx, 7 de septiembre de 1864, MEGA III/12, p. 637, MEW 30, p. 432, y CW 41, pp. 560 y ss. Un buen repaso de las distintas opiniones de Marx y Lassalle sobre la estrategia de la clase obrera es Roger Morgan, *The German Social Democrats and the First International, 1864-1872* (Cambridge, Cambridge University Press, 1965), pp. 2-3 y s., 20 y ss. La correspondencia

entre Bismarck y Lassalle, que no fue conocida y publicada hasta 1928, es fácilmente accessible en marxists.org .

[65] La última biografía de Wilhelm Liebknecht es Wolfgang Schröder, *Wilhelm Liebknecht: Soldat der Revolution, Parteiführer, Parlamentarier* (Berlín, Karl Dietz Verlag, 2013); la última de Bebel es Jürgen Schmidt, *August Bebel: Kaiser der Arbeiter* (Zúrich, Rotpunktverlag, 2013).

[66] Sobre la «camarilla marxista», véase Roger Morgan, *The German Social Democrats and the First International, 1864-1872* (Cambridge, Cambridge University Press, 1965), p. 59; sobre Marx, la Internacional y los partidos socialdemócratas en Alemania, *ibid.,* pp. 168 y ss. y *passim.*

[67] Carta adjunta de Marx a Wilhelm Bracke, 5 de mayo de 1875, MEW 19, pp. 13-14; CW 45, pp. 69-73. Engels a Bebel 18/28 de marzo de 1875, *ibid.,* pp. 3-9 y 60-66, respectivamente. Carta de Engels a Bracke, 11 de octubre de 1875, MEW 34, pp. 155-157; CW 94-103. La crítica de Engels, no obstante, no es tan severa como la de Marx.

[68] Prefacio de Engels a la crítica de Marx, MEW 19, pp. 521-522; CW 27, pp. 92-93.

[69] Marx, «Kritik der Gothaer Programms», MEGA I/25, pp. 9-25; MEW 19, pp. 15-32; CW 24, pp. 75-99. Las citas, MEGA I/25, pp. 10, 11-12 y 15; MEW 19, pp. 16, 17-18 y 21; CW 24, pp. 81, 83, 87. Sobre la «dictadura revolucionaria del proletariado», MEGA I/25, p. 22, MEW 19, p. 28, CW 24, p. 95 [en cast.: *Crítica del programa de Gotha,* en Marx/Engels, *Obras escogidas* (2 vols., Madrid, Akal, 2016), vol. 2, pp. 5-42; las citas, respectivamente, en pp. 10, 13, 17 y 25]. Sobre la dictadura del proletariado, W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., p. 34.

[70] Afirmación de Liebknecht según W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., p. 117.

[71] Heidi Beutin, Wolfgang Beutin y Holger Malterer, *125 Jahre Sozialistengesetz: Beiträge der öffentlichen Konferenz von 18.–30. November 2003* (Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2003), ofrece una descripción espléndida de las leyes antisocialistas y de sus consecuencias.

[72] F. Engels, «Sulle attuali condizioni della Germania e della Russia», MEGA I/25, pp. 169-170; trad. al alemán en MEW 19, pp. 148-49; al inglés en CW 24, pp. 251-252.

[73] Ajuste de cuentas de Marx con George Howell, antiguo miembro de la Internacional, publicado en *The Secular Chronicle,* 4 de agosto de 1878, MEGA I/25, pp. 151-157, MEW 19, pp. 142-147, CW 24, pp. 234-239; su prólogo a la edición de 1880 de *Misère de la Philosophie* en MEGA I/25, p. 198, MEW 19, p. 229, y CW 24, pp. 236-237; su «Questionnaire for Workers», con numerosas cuestiones sobre el trabajo, la salud, etc., *ibid.,* pp. 199-207, 230-237 y 328-334, respectivamente.

[74] Franz Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life* (Nueva York, Covici, Friede, Inc., [1918] 1935), pp. 710 y ss. [en cast.: *Carlos Marx. Historia de su vida* (Barcelona, Grijalbo, 1984)]. David Riazanov, *Karl Marx and Friedrich Engels: An Introduction to Their Lives and Their Work,* trad. de Joshua Kunitz (Nueva York, Monthly Review Press, 1973), pp. 205 y ss. David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (St Albans, Paladin, 1973), pp. 425-430 [en cast.: *Karl Marx. Su vida y sus ideas* (Barcelona, Crítica, 1977 y 1983)]. Tristram Hunt, *Marx's General: The Revolutionary Life of Friedrich Engels* (Nueva York, Metropolitan Books, 2009), pp. 305-306 [en cast.: *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels* (Barcelona, Anagrama, 2011)]. Gareth Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion* (Londres, Allen Lane, 2016), pp. 535 y ss. [en cast.: *Karl Marx. Ilusión y grandeza* (Madrid, Taurus, 2018)].

[75] Haruki Wada, «Marx and Revolutionary Russia», en Teodor Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and «The Peripheries of Capitalism»* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983), pp. 40-75 [en cast., «Marx y la Rusia revolucionaria», en Teodor Shanin (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo* (Madrid, Revolución, 1990), pp. 59-99], y Derek Sayer y Philip Corrigan, «Late Marx: Continuity, Contradiction and Learning», *op. cit.* [en cast., «El último Marx: continuidad, contradicción y aprendizaje», *op. cit.,* pp. 101-122].

[76] N. Flerovski era el pseudónimo de Vasilii Bervi. Su libro trataba de la situación de la clase obrera rusa, constituyendo así una investigación paralela a la realizada por Engels sobre la situación de la clase obrera inglesa en torno a 1845. Marx escribió a Engels diciéndole que era el libro más

importante sobre las condiciones de los trabajadores desde el suyo propio. La carta es del 10 de febrero de 1870, MEW 32, p. 437, CW 43, pp. 423-424. Marx leyó cuidadosametne la obra de Bervi, como indica su propia copia con muchas notas al margen: véase MEGA IV/32, p. 147.

[77] T. Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road,* cit., p. 8 [p. 21 de la versión castellana].

[78] El *¿Qué hacer?* de Chernyshevski está disponible en inglés, siendo la primera traducción de 1886. Extractos de los textos de Chernyshevski que influyeron en Marx pueden encontrarse en una nueva traducción al inglés, N. Chernyshevskii, «Selected Writings», en T. Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road,* cit., pp. 181-203 [«Escritos escogidos», en *El Marx tardío y la vía rusa,* cit., pp. 231-257].

[79] Borrador de Marx de una respuesta a *Otechestvennye zapiski,* «L'article "Karl Marx devant le tribunal de M. Joukowski"», MEGA I/25, pp. 112-117.

[80] La carta de Zasúlich a Marx del 16 de febrero de 1881 se reproduce en obras como T. Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road,* cit., pp. 98-99 [en *El Marx tardío y la vía rusa,* cit., pp. 127-129].

[81] Los borradores de Marx a Zasúlich en francés (originales), MEGA I/25, pp. 219-240; en alemán en MEW 19, pp. 384-406, y en inglés en T. Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road,* cit., pp. 99-123, así como en CW 24, pp. 346-369 [en cast., *El Marx tardío y la vía rusa,* cit., pp. 131-160]. El segundo borrador sería en realidad el primero, H. Wada, «Marx and Revolutionary Russia», cit., pp. 64-65 [en la versión cast., *op. cit.,* p. 90].

[82] Carta de Marx a Vera Zasúlich, 8 de marzo de 1881, MEGA I/25, pp. 241-242; MEW 35, pp. 166-167; CW 46, pp. 71-72, y T. Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road,* cit., pp. 123-124 [en cast., *op. cit.,* pp. 161-162].

[83] H. Wada, «Marx and Revolutionary Russia», cit., pp. 41-42 [en cast., *op. cit.,* pp. 61-63].

[84] Carta de Marx a Friedrich Adolph Sorge, 27 de septiembre de 1877, MEW 34, p. 296; CW 45, p. 278.

[85] Carta de Marx a Laura Lafargue, 14 de diciembre de 1882, MEW 35, pp. 407 y s.; CW 46, pp. 398 y s. Sobre la decepción de Marx con respecto a Inglaterra, véase también W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., p. 98.

[86] Sobre la primacía de las relaciones de producción, véase Étienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique* (París, Maspero, 1974), p. 119.

[87] A diferencia de Engels, Marx nunca utilizó la metáfora del Estado marchitándose *(Anti-Dühring),* empleada con tanto énfasis por Lenin en *El Estado y la Revolución.* Marx sólo dijo que el Estado perdería su carácter compulsivo *(Zwangscharakter)* y asumiría la forma de una asociación, como han indicado muchos de sus intérpretes, por ejemplo W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., p. 19.

[88] Lorenz von Stein, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* (Leipzig, O. Wigand, ^{2} 1848). W. Schieder, *Karl Marx als Politiker* , cit., pp. 20 y ss. *Socialism: Utopian and Scientific* se reproduce en la traducción de Aveling en CW 24, pp. 281-325 [en cast.: *Del socialismo utópico al socialismo científico,* en Marx/Engels, *Obras escogidas* (2 vols., Madrid, Akal, 2016), vol. 2, pp. 92-161]. Prefacio de Marx, MEW 19, pp. 181-185; CW 24, pp. 335-339.

[89] W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., p. 22.

[90] Tanto Marx como Engels usaron en muchas ocasiones la expresión «nuestro partido»; Marx lo hizo, por ejemplo, en su importantísima *Crítica del programa de Gotha;* véase MEGA I/25, p. 15; MEW 19, p. 22; CW 24, p. 87 [ed. cast. cit., pp. 22-23], y W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., p. 139.

14

ESTATUAS, RETRATOS MALICIOSOS Y LA OBRA

Cuando leemos por primera vez un libro, este se desarrolla de manera impredecible, como la vida misma. Pero, al releerlo, el texto se dirige deliberadamente hacia su conclusión. El lector ya sabe cómo va; las primeras líneas anuncian las últimas. Así es como consideramos a la persona que ha muerto. En el niño anticipamos la suma total de su vida. Cada paso en su desarrollo es la preparación para lo que está por venir.

En su autobiografía *Les mots,* Jean-Paul Sartre escribió algunas líneas memorables sobre el tema:

> En los salones de Arras, un joven abogado frío y melindroso lleva la cabeza bajo el brazo porque es el difunto Robespierre; esa cabeza gotea sangre pero no mancha la alfombra; ni un solo invitado se da cuenta, pero nosotros no podemos ver otra cosa; faltan cinco años para que haya caído al cesto y, sin embargo, ahí está, cortada, diciendo madrigales a pesar de su mandíbula colgante [1] .

Lo mismo se aplica a Karl Marx. Pero quizá no sea el Marx muerto en su escritorio, de barba blanca y consumido por la enfermedad, el que oculta la visión de su vida y su trabajo. En todo caso, desaparece detrás de su colosal legión de intérpretes y seguidores, y aún más detrás de los partidos políticos y los Estados que lo citaban a él y sus escritos. ¿Dónde está el Marx vivo, sepultado bajo esta multitud?

Espero que una parte de la respuesta se haya puesto de manifiesto en los capítulos anteriores. Pero ahora debemos considerar la parte de su historia que siguió a su muerte, cuando se mantuvo como una presencia constante –amado y canonizado, pero también odiado y difamado, y a menudo mal entendido– tanto por los admiradores como por los calumniadores.

Dado que la influencia de Marx es tan enorme, esta presentación debe consistir necesariamente en breves párrafos sobre las innumerables ramas que constituyen la historia del marxismo. Una presentación a gran escala requeriría varios volúmenes, y efectivamente existen, aunque todos se publicaron durante el periodo en que todavía existía la Unión Soviética. La más extensa de esas monografías es la obra en tres volúmenes del filósofo polaco-británico Leszek Kołakowski, publicada en una traducción inglesa en 1978 como *Main Currents of Marxism*. Es un trabajo muy bien informado, marcado por las amargas experiencias del comunismo polaco. Como en sus otras grandes obras, Kołakowski utiliza una metáfora orgánica para entender el desarrollo de un fenómeno ideológico: primero brotando, luego floreciendo, y finalmente marchitándose. El marxismo contemporáneo, argumenta, se está muriendo [2] .

Predrag Vranicki desarrolla otra visión en su obra de 1972-1974 *Geschichte des Marxismus*. Vranicki vivió en Yugoslavia (específicamente, en lo que hoy es Croacia) y formó parte del Grupo Praxis, crítico del régimen, que trataba de renovar la teoría marxista en su país de origen. Su historia no sólo respira insatisfacción con el estado de cosas, sino también cierto grado de optimismo sobre el futuro del marxismo [3] .

Más limitado temáticamente y en número de páginas, pero importante en su aliento, es el libro de Perry Anderson *Considerations on Western Marxism*. Anderson, pensador trotskista británico, ve las diversas teorías inspiradas en Marx que se desarrollaron sobre todo en Europa occidental como fundamentalmente idealistas: envuelven ideas, no realidades políticas [4] .

En la breve versión de la historia del marxismo que sigue aquí, la vista se dirige a las relaciones de los intérpretes y seguidores posteriores con Marx y su obra. Esta presentación sumaria servirá para proporcionar una base para la pregunta final de cómo aparece Marx hoy, más de un cuarto de siglo después de la caída del muro de Berlín, a la luz de todo lo que se ha hecho y escrito inspirándose real o supuestamente en él.

El camino desde Highgate al Palacio de Invierno

Fue Engels quien pronunció el discurso fúnebre aquel día de marzo de 1883 en que Marx fue enterrado en el cementerio de Highgate, en el norte de Londres. El grupo reunido alrededor de su tumba no era grande. Allí estaba Eleanor Marx, por supuesto, pero no su hermana Laura. Sí estaba, sin embargo, el marido de Laura, Paul Lafargue, así como Charles Longuet, el esposo de Jennychen, recientemente fallecida. Allí estaba Lenchen Demuth, pero no su hijo Freddy. También Friedrich Lessner, quien había recorrido tras Marx todo el camino desde la *Neue Rheinische Zeitung* hasta Londres y seguía siendo uno de sus confidentes más cercanos, estaba allí, al igual que otro veterano de la década de 1840, Georg Lochner. Wilhelm Liebknecht representaba a los socialdemócratas alemanes. Dos destacados científicos, ambos igualmente convencidos de la grandeza de la teoría social de Marx, le otorgaron los honores finales: el químico Carl Schorlemmer y el biólogo Ray Lankester. Gottlieb Lemke, uno de los muchos alemanes de Londres, hizo una ofrenda floral con una banda roja en nombre del periódico *Der Sozialdemokrat* y de la asociación educativa alemana para la que Marx había significado tanto.

No eran muchos los que oyeron hablar a Engels. No sabemos exactamente lo que dijo. Por un lado, dejó un borrador: por otro, envió una nota a *Der Sozialdemokrat* diciendo que había pronunciado un discurso «parecido» al que se estaba imprimiendo. Ambos textos se desvían mucho el uno del otro. Engels probablemente habló bastante libremente, pero sin dejar de ojear sus apuntes.

En cualquier caso, no fue remiso en los elogios a su amigo, situando a Marx a la altura de Darwin. Había revolucionado la ciencia tanto con su punto de vista sobre las fuerzas motrices de la historia como con su teoría sobre las leyes del desarrollo del capitalismo, y también había realizado interesantes contribuciones en otras áreas del conocimiento. Pero su trabajo científico no era algo cerrado en sí mismo; a sus ojos, la ciencia era una fuerza que podía cambiar la sociedad, y él mismo contribuyó a ese cambio social mediante su trabajo político y sus actividades periodísticas.

También fue por eso por lo que Marx se convirtió en el hombre más odiado de su tiempo. Excepto cuando era absolutamente necesario defenderse, trataba todas estas expresiones de odio como telarañas que podía apartar fácilmente de un manotazo. Y ahora que estaba muerto, lloraban por él millones de compañeros de lucha, desde Siberia a California. También tenía muchos adversarios, pero no enemigos personales.

Junto a la tumba se leyeron saludos de los socialdemócratas rusos y de socialistas franceses y españoles, y finalmente Liebknecht pronunció un discurso en el que destacó a Marx no sólo como un gran científico social, sino también como creador de la socialdemocracia alemana y de la Asociación Internacional de Trabajadores [5] .

El propio Marx habría repudiado estas últimas afirmaciones; pero ahora ya no tenía nada que decir, y podía levantarse un monumento sobre él, primero sólo con palabras, pero luego también en piedra. Con pocas excepciones, las estatuas en piedra o metal pertenecen a la era soviética, y generalmente representan a Marx como alguien poderoso y seguro de sí mismo que miraba fijamente hacia el futuro. A veces aparecía solo y otras veces con Engels, pero el estilo, como el de las estatuas de Lenin y otros revolucionarios, era siempre heroico.

Una vez muerto Marx, comenzó en serio la batalla por la correcta interpretación de lo que dijo y escribió. Al principio había dos personas cercanas a él que tenían la mayor autoridad. Una era, por supuesto, Engels; la otra, la hija más joven de Marx, Eleanor. Tenían buenas relaciones entre ellos; Engels vio crecer a Eleanor y había sido el amigo y apoyo más cercano de la familia; pero tenían ideas algo diferentes sobre cómo manejar el legado intelectual de Karl. Hay al menos una imagen de esta divergencia expuesta por la última biógrafa de Eleanor Marx, Rachel Holmes.

La Segunda Internacional se formó el 14 de julio de 1889, centenario de la Revolución francesa. Engels era la gran figura del nuevo movimiento y fue recibido con ovaciones en los congresos en los que pudo participar antes de morir en 1895. Eleanor Marx tenía una fuerte posición que sólo inicialmente tenía que ver con su parentesco con el gran Karl. Ella misma poseía una capacidad intelectual formidable y también una gran capacidad de trabajo. Otra ventaja a su favor era que hablaba perfectamente alemán e inglés desde la infancia, y aprendió por su cuenta el francés en su juventud.

Para la conferencia de Zúrich de la Segunda Internacional en 1893, Margarete Greulich había pintado un retrato gigante de Karl Marx; debajo de él, Engels pronunció un discurso breve, elocuente y muy aclamado sobre su amigo. Eleanor no estaba del todo feliz por la idolatría hacia su padre. El envejecido Engels, en cambio, no parecía tener nada en contra [6] .

Como hemos visto, Marx se había defendido contra la designación «marxista». No se reconocía a sí mismo en la tosca teoría que se le atribuía

tanto en Francia como en Rusia. Su hija menor tuvo que luchar a veces contra esa vulgarización. Durante una de sus muchas giras de conferencias, se encontró con un hombre que le explicó después de su discurso lo que su padre realmente había querido decir con el término socialdemocracia. Cuando el hombre terminó de hablar, Eleanor exclamó: «¡Que el cielo salve a Karl Marx de sus amigos!» [7] .

Por lo que se sabe, Eleanor nunca utilizó el término «marxismo». Pero Engels lo aceptó cuando comenzó a ser más ampliamente adoptado alrededor de 1890, ya que la socialdemocracia alemana estaba disfrutando de un gran éxito electoral y se legalizó el uso de su propaganda y sus ideas. Durante un breve periodo, el marxismo también se puso de moda entre los jóvenes, especialmente los estudiantes y artistas. Un grupo, concentrado principalmente en Berlín pero extendido por toda en Alemania, se llamaba *Die Jungen* [Los Jóvenes].

Die Jungen estaba activo en varios campos: político, científico y artístico. Habían encontrado la unidad en Karl Marx, y lo esgrimían contra sus profesores académicos. Paul Ernst, uno de los más destacados, escribió mucho más tarde en sus memorias: «Ir de Schmoller a Marx fue como ir al cielo». Gustav von Schmoller fue un economista político de la «escuela histórica», profesor en Berlín y el arquitecto que articulaba el programa de asistencia social de Bismarck para aliviar la insatisfacción de los trabajadores. No hace falta decir que estaba muy lejos de Marx.

Die Jungen desempeñó un papel en el rápido crecimiento de la prensa de izquierda, y asumió un papel destacado en periódicos como *Volks-Tribüne* en Berlín y *Volksstimme* [La Voz del Pueblo] en Magdeburgo [8] .

Pero los jóvenes entusiastas que se llamaban a sí mismos marxistas tenían un problema con la visión de Marx de la historia. ¿Qué papel desempeñaba en realidad la superestructura, donde ellos mismos pretendían trabajar?

Veían en Engels un oráculo, o al menos alguien más capaz que cualquier otro para hacerle preguntas sobre el tema. Así recibió una serie de cartas de jóvenes. La respuesta más conocida es la que escribió a Joseph Bloch, un estudiante en Berlín que también logró cierta fama como editor de algunas publicaciones socialistas. Fue en la carta a Bloch donde Engels señaló que «producción y reproducción de la vida real» era sólo «en último análisis» el momento determinante en el desarrollo de la sociedad [9] . La determinación «en último análisis» ha causado innumerables dolores de cabeza a sus intérpretes. Se puede obtener mayor claridad si se observa que

la misma expresión aparece en el *Anti-Dühring*. Allí formaba parte de una polémica contra Eugen Dühring, quien había asegurado que había establecido la «verdad concluyente en último análisis» *(endgültige Wahrheit Letzter Instanz)* en los campos de la filosofía moral y la economía. La ambición de Dühring era convertir tanto la filosofía moral como la economía política en un tipo de mecanismo más complejo. Las verdades éticas serían así tan inmutables como las leyes de la mecánica.

Puede parecer extraño que Engels hiciera suya la expresión de Dühring «en último análisis» en medio de una polémica con él. Pero revistió de nuevo contenido la expresión. La historia (y con ella, por ejemplo, la ética) está cambiando constantemente, en un proceso del que tenemos un conocimiento insuficiente. Lo que podemos decir en general sobre la historia se limita a «los lugares comunes del tipo más triste, por ejemplo que, en general, los seres humanos están obligados a trabajar para vivir; que hasta el presente se han dividido en su mayor parte en gobernantes y gobernados; que Napoleón murió el 5 de mayo de 1821, etc.» [10] .

Eran palabras lanzadas en el fragor de la lucha. La sociedad de clases no es ninguna simpleza, en opinión de Engels. Pero su significado es muy claro: sus palabras se hacen eco de lo que tanto él como Marx dijeron muchas veces anteriormente –por primera vez en *La ideología alemana* –, en concreto, que los principios generales de la historia que cabe establecer no son un calendario con el que se pueda organizar la historia. El desarrollo real sólo surge en el estudio del material histórico concreto.

Esto era lo que quería decir en su carta a Bloch, aunque en ella no se explique tan explícitamente; decía que a menudo es la *forma* (subrayó la palabra) la que determina el curso de los acontecimientos en los conflictos históricos; como sabemos, la forma son las condiciones políticas, legales e ideológicas; de hecho, incluso las circunstancias personales pueden determinar el resultado real. Se refirió a *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* de Marx, a *El Capital* y a su propio *Anti-Dühring*.

Engels también escribió pacientemente una serie de respuestas a jóvenes entusiastas que querían claridad sobre el tema. Pero su actitud hacia ese movimiento era fundamentalmente negativa. El hecho de que *El Capital* tuviera varios lectores nuevos y concienzudos no desempeñó ningún papel. Engels estaba molesto por lo que consideraba soberbia juvenil.

Otto von Boenigk, un joven barón que lamentaba en su misiva la falta de educación de las masas, recibió un trato especialmente severo. Engels

estaba furioso. No podía entender cómo Boenigk podía decir algo así cuando los trabajadores alemanes acababan de mostrar su destacada madurez política en la lucha contra las leyes antisocialistas. La arrogancia entre los «educados» era un peligro mayor. «Nosotros», es decir, el movimiento de los trabajadores, carecemos de categorías ocupacionales como ingenieros, agrónomos y arquitectos, ciertamente. Pero los capitalistas han podido comprar tales habilidades, y «nosotros» podemos hacer eso también. Engels proseguía: «Pero, aparte de especialistas como esos, nos manejaremos muy bien sin el resto de los hombres "educados"; y conviene decir que la gran afluencia actual de literatos y estudiantes al partido dará lugar a todo tipo de malentendidos, a menos que se mantenga a esa elite dentro de unos límites» [11] .

Eran palabras duras. Su ira se explica no sólo por lo pagado que estaba Von Boenigk de su educación; también había razones tácticas. *Die Jungen* criticaba a los socialdemócratas por adoptar una actitud política demasiado cautelosa. La llama revolucionaria se había extinguido y la dirección del partido se había adaptado a la sociedad alemana existente.

Pero Engels, como Bebel y Liebknecht, sabía que ahora se trataba de navegar con cuidado y no de desafiar verbalmente a los gobernantes del país. Bismarck había desaparecido, pero bajo el káiser Guillermo II se estaba desarrollando un nacionalismo más agresivo. Un movimiento socialdemócrata que amenazara directamente con un levantamiento podía ser objeto de una represión aún más brutal que las recientemente abolidas leyes antisocialistas. El programa del partido podía radicalizarse –lo que ocurrió en el congreso de 1891 en Erfurt, donde la *Crítica del programa de Gotha* de Marx sirvió como guía–, pero no se debía tentar al destino en la política práctica mientras se estuviera en desventaja en cuanto a número y poder.

Dicho sea de paso, Engels comenzaba su carta a Von Boenigk con una confesión de desarrollo gradual. La sociedad socialista no se crea de una vez, explicaba. Es un proceso continuo de cambio, que puede implementarse gradualmente *(graduell)* sin dificultad. Lo demuestran las comunidades de producción y distribución –es decir, las cooperativas– que los trabajadores crean y hacen competitivas.

Esa garantía está lejos de las consignas revolucionarias que difundía *Die Jungen.* Pero si miramos con cuidado, la revolución –y hasta la dictadura del proletariado– se puede encontrar en el programa del partido que Engels

pronto propagaría con éxito. Por otro lado, temía que la *Crítica del programa de Gotha* de Marx se filtrara demasiado pronto y se convirtiera en un arma en manos de los jóvenes entusiastas. Así es como se debe interpretar una carta que escribió a Karl Kautsky en diciembre de 1890. Adjuntó el manuscrito de la *Crítica* de Marx, pero le advirtió a Kautsky que no la difundiera por el momento; de lo contrario, podría terminar en las manos equivocadas. Prometió escribir algunas líneas introductorias al texto, pero no decía cuándo lo haría; estaba demasiado ocupado con otras cartas que tenía que escribir primero. Hablaba precisamente del tipo de correspondencia que acabamos de mencionar.

Era muy propio de él escribirle eso a Kautsky. Nacido en 1854, Karl Kautsky era unos años mayor que los miembros de *Die Jungen,* pero todavía era un hombre relativamente joven. Tenía precisamente la formación académica que Engels desdeñaba en su carta a Von Boenigk, pero era una persona templada y se había ganado la confianza de Marx y Engels durante una visita a Londres en 1881. Dos años después había fundado el periódico *Die Neue Zeit,* que gradualmente se fue asentando como el principal órgano teórico de la socialdemocracia alemana, de todo el marxismo en realidad. Fue allí donde Engels publicó la *Crítica del programa de Gotha* de Marx con una aclaración introductoria, y fue allí donde se libraron varias disputas sobre la dirección correcta del marxismo [12] .

Kautsky también escribió una serie de libros que cobraron importancia para la consolidación del marxismo. El primero de ellos se titulaba *Karl Marx' ökonomische Lehren* [Las doctrinas económicas de Karl Marx]; se publicó en 1887 y se convirtió en un gran éxito. La decimotercera edición, de 1910, está ahora disponible en internet. En la introducción, Kautsky exponía su tesis de que las «doctrinas específicas de Marx son parte de un sistema firmemente construido y sólo pueden entenderse en su contexto». Quienes hemos seguido el trabajo de Marx durante toda su vida de investigador y autor sabemos que esto está tan lejos de la verdad como cabe imaginar. Marx, que avanzaba continuamente en el camino hacia nuevos horizontes, se convierte aquí en un constructor de sistemas que reúne con cuidado fragmentos de su conocimiento para que todo encaje, como en un rompecabezas. El único intérprete competente sería la persona que hace un balance del rompecabezas.

El marxismo estaba en camino de convertirse en una ortodoxia con la que domar a jóvenes exaltados y revivir a quienes trabajan en una rutina irreflexiva. Es completamente natural que Kautsky asumiera la tarea de proporcionar la interpretación correcta del nuevo programa radical del partido (el programa de Erfurt) y de responder a la difícil pregunta de cómo se relaciona la ética con la concepción materialista de la historia [13] .

También fue Kautsky quien tuvo que intervenir cuando su viejo amigo y colega en el partido, Eduard Bernstein, hizo pública la exigencia de revisar el marxismo. Según Bernstein, la experiencia había demostrado que las revoluciones sociales de las que hablaba Marx no eran necesarias. La clase obrera ya estaba mejorando; ante él y su propio partido se abría un posible camino de mejoras constantes. La democracia estaba ganando terreno y, mediante ella, la clase trabajadora llegaría al poder tan pronto como hubiera obtenido suficiente «madurez intelectual» aprovechando el desarrollo económico. La teoría marxista tenía por tanto que ser revisada. Bernstein sostenía que, con sus cartas (que se habían difundido en los círculos del partido), Engels ya había cambiado la teoría y que se trataba de avanzar por el mismo camino. Lo que la teoría perdía en uniformidad, lo ganaba como ciencia.

Bernstein era de la misma generación que Kautsky, pero no tenía formación académica. Después de la enseñanza secundaria se había ganado la vida como empleado bancario antes de entregarse a la socialdemocracia. También había conocido personalmente a Marx y Engels y era amigo íntimo de Kautsky, en cuya revista, *Die Neue Zeit,* publicó una serie de artículos sobre los problemas del socialismo, que Kautsky le animó a convertir en un libro. El resultado fue su obra de 1899 *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* [Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia].

Esta «batalla del revisionismo» continuó hasta la Primera Guerra Mundial, con Kautsky y Bernstein como principales antagonistas. August Bebel, el líder del partido, se alió con la interpretación de Kautsky, que se convirtió así en la línea oficial del Partido Socialdemócrata Alemán hasta la muerte de Bebel en 1913 [14] .

Pero a pesar de la ortodoxia, este partido había cambiado radicalmente. Cuando un nacionalismo militante se apoderó de las mentes desde principios del nuevo siglo el partido, pese a todos sus compromisos en la Segunda Internacional, no supo atajarlo. Sólo uno de sus parlamentarios,

Karl Liebknecht (el hijo de Wilhelm), votó contra los créditos de guerra que el káiser exigió para llevar al país a la guerra. El partido había revisado su línea de una manera más ominosa que la que Bernstein había pretendido.

Uno de los primeros colaboradores de Kautsky en *Die Neue Zeit* fue el ruso Georgi Plejánov. Escribió un artículo sobre Hegel que Engels encontró «ausgezeichnet» (excelente), pero que se recuerda sobre todo porque fue allí donde se acuñó el término «materialismo dialéctico». A partir de entonces se convirtió en el nombre de la filosofía cuyas líneas maestras había esbozado Engels [15] .

En el materialismo dialéctico, como se perfilaba ahora, Marx estaba cada vez más cerca de Darwin. El propio Marx había dicho que la teoría de Darwin era la base de su propia teoría y la de Engels, pero también subrayó las diferencias: la humanidad cambia su entorno, y a sí misma, mediante la producción. Esta crucial diferencia quedó atenuada paso a paso en el desarrollo de lo que ahora se denominaba marxismo. Todo estaba sometido a la evolución, especies y sociedades. El determinismo también se asentó con más firmeza. Todo lo que Marx había dicho sobre el papel del azar quedaba en el olvido. El futuro era como una madeja que se va desovillando giro tras giro. Se olvidaron las diferencias entre predicciones y llamamientos.

El marxismo se volvió dogmático. Esto no sucedió únicamente en Alemania, sino también en Francia y en los países nórdicos, aunque el deseo de asentarlo como sistema no fuera tan visible allí. El primer marxista italiano de cierta importancia fue el profesor de filosofía Antonio Labriola. Ya tenía una larga carrera intelectual tras de sí cuando se convirtió en un seguidor convencido de Marx y Engels (por cierto, intercambió algunas cartas interesantes con Engels, pero sólo se conservan las de Labriola). Evitó los excesos dogmáticos, pudo comentar críticamente el determinismo e hizo hincapié en que el marxismo era una filosofía de acción, de praxis, precediendo así las convicciones del marxista italiano más innovador, Antonio Gramsci [16] .

Pero el desarrollo más decisivo fue el de la socialdemocracia rusa. Plejánov fue durante mucho tiempo su guía, ganando gran autoridad gracias a su proximidad a Engels y sus contribuciones a *Die Neue Zeit.* Sólo lo eclipsaría mucho después uno de sus seguidores, Vladímir Ilich Uliánov, conocido como Lenin.

La vida de Lenin es tan notoria que podemos presentarla de forma bastante resumida: sus orígenes eran sólidamente burgueses; un hermano mayor, Aleksandr, participó activamente en el movimiento revolucionario *narodnik* y fue ejecutado cuando Vladímir tenía diecisiete años. Decidió seguir sus huellas, se licenció en Derecho y, tras optar por el marxismo, se incorporó al Partido Socialdemócrata Ruso. Fue detenido y exiliado a Siberia durante tres años; de allí escapó a Europa occidental, donde, con la breve excepción de la primera revolución rusa en 1905, permaneció hasta 1917, cuando fue derrocado el zar.

Había muchos otros socialdemócratas rusos refugiados en Europa occidental, y fue allí donde se forjó la política del partido; en Rusia sus actividades debían ser estrictamente clandestinas. Entre los rusos no había seguidores de Lassalle o Proudhon, ni tampoco revisionistas. La gran mayoría tenía antecedentes como *narodniki,* y ahora se habían vuelto marxistas. Pero esa armonía era sólo ilusoria. La obra de Marx se puede interpretar de varias maneras, y el acento se puede poner en aspectos diferentes. En cualquier caso, es difícil hablar de una línea política uniforme y natural en Marx.

Los propios inmigrantes constituían una colección muy heterogénea, de gente con visiones distintas de cómo debería ser una buena sociedad y el camino hasta ella. En el partido hubo enfrentamientos de opinión que culminaron en el congreso de 1903, celebrado en Bruselas y Londres. Lenin lideró el grupo que tenía la mayoría, por lo que fueron llamados *bolcheviques,* mientras que sus oponentes –liderados por Yuli Mártov– recibieron por la misma razón, como representantes de la minoría, el nombre de *mencheviques.* El tema de discordia más importante era cómo debía gobernarse el partido. El año anterior, en 1902, Lenin había dejado clara su posición en su libro *¿Qué hacer?* Argumentó que un grupo de intelectuales educados como revolucionarios profesionales tenía que liderar el trabajo del partido con mano firme [17] . Esto estaba lejos del ideal revolucionario de Marx como acción de la propia clase obrera, pero correspondía mejor a la situación real de Rusia con las principales figuras del partido aisladas en Europa occidental, mientras que el pueblo permanecía sometido a la autocracia zarista. Incluso entre los *narodniki* había quienes creían que intelectuales políticamente fiables debían conducir a las masas a su propia liberación.

El peligro de un partido liderado por unas pocas personas que tenían todo el poder de decisión no era tan obvio en el aislamiento del exilio, aunque fuera criticado por los mencheviques y socialdemócratas de otros países. Pero Lenin argumentaba que eran él y su grupo quienes representaban la herencia de Marx y Engels en el nuevo siglo. Como hemos visto, Marx no tenía una teoría política precisa, sino que podía buscar avances hacia el futuro en formas políticas cambiantes. Lo mismo se puede decir de Engels. La teoría leninista del partido, no obstante, quedó establecida con firmeza [18] .

El marxismo era para él un proceso teleológico; paso a paso, Marx y Engels habían revelado la realidad tal como era y él mismo podía descubrir ahora otra esquina del velo que ocultaba, tanto a la naturaleza como a la sociedad, de la mirada de los seres humanos. En 1913 explicó, en un artículo titulado *Tres fuentes y tres partes componentes del marxismo,* que «la doctrina marxista es omnipotente porque es verdadera». Además, es «comprensible y armoniosa, y proporciona a la gente una visión integral del mundo». El original ruso también habla de las «enseñanzas de Marx», descargando sobre él todo el peso de esa doctrina; pero en ese breve texto, escrito con un eficaz estilo lapidario, Lenin también concede a Engels una parte de ese honor por el *Anti-Dühring* y el libro sobre Feuerbach. Los últimos apartados se ocupan de la política, y allí Lenin sabe ciertamente que él mismo ha dado numerosos pasos más allá de Marx y Engels [19] .

Pero antes de que Lenin pudiera darse por contento con el sistema acabado, se vio obligado a exigir una corrección de rumbo entre sus seguidores más cercanos, los bolcheviques. En 1909 se publicó su obra filosófica más importante, *Materialismo y empiriocriticismo.* El fondo es interesante. A finales del siglo XX el físico y filósofo austriaco Ernst Mach (cuyo apellido es ahora la unidad de la velocidad del sonido) se había convertido en un pensador que atraía a la joven generación de radicales y revolucionarios. Era sobre todo su obra filosófica principal de 1886, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* [Contribuciones al análisis de las sensaciones], lo que más llamaba la atención. Mach abogaba por una forma extrema de empirismo que anticipaba el positivismo lógico que distinguió al Círculo de Viena, afirmando que lo único existente eran las percepciones sensoriales, a partir de las cuales construimos tanto el mundo externo como la idea de nuestro propio yo y lo que contiene.

Con su teoría, Mach entró en polémica con Albert Einstein, quien defendía una teoría realista del conocimiento: los átomos tenían una existencia real e independiente [20] . Para Lenin era más importante que las tesis de Mach estuvieran en conflicto con la doctrina que Engels había desarrollado, que contenía una teoría del conocimiento realista (podemos lograr un conocimiento real de un mundo externo que es independiente de nosotros) y un materialismo ontológico (no hay magnitudes idealistas que no estén basadas en algún tipo de sustancia).

Muchos jóvenes revolucionarios, en cambio, consideraban que el empirismo de Mach se adaptaba mejor a su causa. En el periodo en torno al cambio de siglo, la propia realidad podía parecer precaria. Europa estaba al borde de una gran guerra, el comercio estaba siendo remodelado con la electricidad, cuyo papel era difícil de entender, la economía estaba concentrando el gran capital en los bancos como nunca antes, el arte buscaba nuevas formas de expresión, la física y la química estaban experimentando grandes crisis que darían lugar a la teoría de la relatividad y la física cuántica. El pensamiento de Nietzsche atraía a gente tanto de la izquierda como de la derecha. Todo parecía indefinido, a medias entre las amenazas y las esperanzas. El realismo y el materialismo no encajaban en tal realidad desorganizada.

Pero Lenin quería preservar el marxismo tal como Engels lo había dejado. Le molestaba particularmente que sus adversarios mencheviques se ciñeran más a Engels, mientras que varios de los jóvenes líderes bolcheviques seguían los pasos de Mach. Así sucedía, por ejemplo, con Aleksandr Bogdánov, un polímata que compitió con Lenin por el poder entre los bolcheviques, y con Anatoli Lunacharski, quien después de la revolución sería el comisario del pueblo (ministro) para la Educación en la Unión Soviética. Ellos y otros bolcheviques se reunieron en una conferencia de la que salió un documento que intentaba reconciliar a Marx con Mach.

Se puede ver en la correspondencia de Lenin cómo trató de articular fuerzas para un contraataque. El gran golpe lo iba a dar con *Materialismo y empiriocriticismo,* en el que contraponía sobre todo a Engels frente a Mach y donde criticaba a sus adversarios en más de 300 páginas. Ahí construye la imagen de una perspectiva marxista uniforme, y el materialismo dialéctico constituye el fundamento de sus teorías sobre la sociedad, sobre el capitalismo y sobre el socialismo. Si se modificaban esos cimientos, toda la construcción se vendría abajo [21] .

Hay dos razones para el apasionamiento de Lenin. Por un lado, tenía que competir con el sistema marxista que Karl Kautsky había ya construido. Lenin no era en absoluto tan evolucionista y darwinista como Kautsky; los saltos revolucionarios eran más importantes para él. Pero la diferencia más importante era su teoría política. Lenin depositaba la responsabilidad en una elite revolucionaria; Kautsky, el ideólogo en jefe de una gran y exitosa maquinaria de partido, miraba al futuro con calma y confianza. El desarrollo traería la sociedad socialista con la misma certeza con que el brote acaba convirtiéndose en flor.

La otra razón para el fervor de Lenin era que un sistema cerrado podía ser una fuerza poderosa. Si el partido –o mejor dicho, su fracción bolchevique– podía unirse en torno a una ideología cerrada, eso le daría fuerza. Pero si se concedía un lugar a Mach en el centro de las teorías de Marx y de Engels, ¿qué vendría después?

Si la teoría es incondicional, entonces un día podría hacerse omnipotente. Lenin ganó la batalla decisiva contra Bogdánov y los demás seguidores de Mach en una reunión en París; Bogdánov fue expulsado del partido y dejó la política durante varios años.

El estallido de la guerra en 1914 sorprendió a Lenin en Suiza, y pronto resultó que él mismo no había puesto fin a los fundamentos del marxismo. Trató de superar su decepción por la traición del movimiento de los trabajadores europeos estudiando a fondo una de las obras más exigentes de la historia de la filosofía, la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. El trasfondo es, por supuesto, que sabía que esa obra había desempeñado un papel muy relevante para Marx, y él mismo declaró que *El Capital* no podía entenderse sin saber algo de la *Lógica* de Hegel. En sus notas se muestra como un estudiante ambicioso que, pluma en mano, subrayaba párrafos importantes y agregaba notas como «NB», «sutil y profundo», e incluso «¡ja, ja!». A menudo entraba en comentarios y elogios o rechazos más largos. Escribió «cfr. *Machismo* » en el margen cuando se encontró con el ajuste cuentas de Hegel con Kant; el suyo con Bogdánov estaba aún fresco en su memoria. También buscó apoyo en Hegel para su lucha por una filosofía uniforme y cerrada: «Las leyes generales del movimiento del mundo y del pensamiento» [22] .

Pero los estudios filosóficos de Lenin, cuyo centro natural era la *Lógica* de Hegel, también lo llevaron a un terreno parcialmente nuevo, en torno a la relación entre evolución y revolución. Engels, y más aún Kautsky, había

tendido a poner el énfasis en un proceso de avance continuo. ¿Pero qué lugar tienen los saltos dialécticos en semejante mundo de ideas? ¿Hay lugar para alguna revolución en general? Lenin resumió sus pensamientos en un texto sin terminar titulado «Sobre el problema de la dialéctica». Cada cambio es una lucha entre fuerzas opuestas, que ocasionalmente da lugar a cambios radicales. En ese fragmento hablaba sobre todo del conocimiento humano, pero encontraba el mismo ritmo en los entresijos de la realidad [23] .

Pasarían algunos años antes de que él mismo participara en el estallido de un cambio tan radical. Rusia sufrió pérdidas espantosas durante la guerra y esos sacrificios dieron lugar a que el zar fuera derrocado. Después de la Revolución de Febrero de 1917, Lenin se apresuró a volver a Rusia; una vez allí, sorprendió a sus camaradas bolcheviques con la declaración de que era llegada la hora de tomar el poder, lo que efectivamente sucedió en lo que se conoce como la Revolución de Octubre. A menudo se señala que fue más un golpe de Estado que una revolución. Por otro lado, las revoluciones rara vez son acontecimientos militares de gran escala (la revolución china de 1949 es una excepción); más a menudo derivan de una inteligente explotación de un vacío de poder. El alcance de una revolución tal vez tenga más que ver con la magnitud del cambio social que origina. En ese sentido, la revolución de Lenin tuvo dimensiones colosales. El asalto al Palacio de Invierno, el centro del poder, era al menos un símbolo que pudo ser utilizado en cada aniversario de la revolución hasta el derrumbamiento de la Unión Soviética en 1991.

La Unión Soviética, la ortodoxia y los desviacionistas

Cuando Lenin desafió la ortodoxia de Kautsky con la suya propia a comienzos de siglo, parecía una competencia sin esperanza frente a un aparato de partido grande y próspero. Lenin sólo contaba con una parte de la socialdemocracia rusa, cuyas principales figuras estaban en el exilio cerca de él. Pero la guerra mundial lo cambió todo. Los socialdemócratas

alemanes habían perdido su prestigio, mientras que Lenin tuvo éxito en tomar y mantener el poder a pesar de una oposición que durante mucho tiempo parecía insuperable. Los acontecimientos rusos después de 1917 han sido muy estudiados y explicados en una enorme cantidad de textos que no exploraremos aquí [24] .

El futuro al que los bolcheviques se lanzaban (y consigo a todo el país) era todavía una página por escribir. «Ahora se construirá el socialismo», anunció Lenin a la mañana siguiente de tomar el poder. Para esa tarea había dos bases de poder diferentes. Una era el partido, gobernado según los principios de Lenin, con una elite a cargo de la dirección en lo más alto. El sistema de los soviets era su antítesis. La gente común decidiría en esos consejos de trabajadores, campesinos y soldados. Ellos mismos elegirían a su propios representantes, y sus mandatos variarían. A largo plazo fue el partido el que acumuló cada vez más poder en sus manos. El sueño de la democracia directa mediante los soviets se mantuvo, pero cada vez más a la sombra del aparato del partido.

El partido, que en 1918 comenzó a llamarse comunista, se encontró con un mundo hostil: catorce naciones diferentes enviaron tropas para aplastar al nuevo régimen, pero todas fracasaron. Los comunistas también se encontraron con la oposición interna, especialmente de otros grupos de izquierda. Esos conflictos culminaron con el levantamiento de la fortaleza de Kronstadt en 1922, en la que los marineros pretendieron mantener el poder soviético; pero fueron derrotados por el ejército.

León Trotski desempeñó un papel decisivo en esos acontecimientos. Fue el colaborador más importante de Lenin durante la revolución y después; era extraordinariamente dotado, versátil y un brillante orador y escritor, pero también despiadado con quienes le ofrecían resistencia [25] .

Cuando Lenin, paralizado por las secuelas de un atentado, se mostró cada vez más incapaz de liderar el partido, Trotski parecía ser el candidato obvio como sucesor. Pero pronto se encontró con un adversario superior en Iósif Dzhugashvili, un georgiano conocido como Stalin, su pseudónimo revolucionario. Stalin no tenía la capacidad intelectual de Trotski, pero era incomparable en el juego del poder, mucho más falto de escrúpulos de lo que Maquiavelo podía haber imaginado nunca.

Antes de que Stalin estrangulara gradualmente todo debate político, filosófico y cultural, no obstante, se estaba desarrollando un magnífico proceso intelectual. Los experimentos formales fluyeron libremente durante

unos pocos años febriles; todo debía crearse de nuevo, y del proceso de nueva forja surgiría un nuevo tipo de persona. La dirección no estaba fijada, ni siquiera en el campo de la economía. Lenin todavía estaba en el poder cuando se proclamó la Nueva Política Económica (NEP), con elementos de libre mercado; Stalin la detuvo definitivamente cuando puso en marcha su Primer Plan Quinquenal.

También se produjeron intensos debates en el campo de la teoría marxista básica. ¿Cómo se desarrollaría realmente una sociedad después de una revolución proletaria? ¿No debían transformarse también la cultura, la filosofía y la política? ¿O eso era algo que debía darse más o menos espontáneamente?

En pocas palabras, el debate se refería a la cuestión del determinismo. Se estaba gestando una batalla, no con armas, sino con palabras. Los principales combatientes fueron Abram Deborin por un lado, y por el otro un grupo de «mecanicistas» que afirmaban que, después de la revolución, la alteración de toda la sociedad sería más o menos automática. Nikolái Bujarin estaba relativamente cerca de este último grupo.

Deborin –quien era el amigo de confianza de Plejánov antes de la revolución– insistía en los saltos en el desarrollo, en lo impredecible. Bujarin, que tenía una posición central en el partido –era el preferido, como decía Lenin–, defendía que el curso de los acontecimientos respondía a determinadas leyes, y señalaba el peligro de una carrera dialéctica salvaje que ofreciera demasiado espacio a las ideas y quizá a fantasías pasajeras. Deborin intentó atraerse a Lenin –que tenía debilidad por la *Lógica* de Hegel–, pero ya estaba demasiado enfermo.

El centro del debate era si tenía que haber una revolución cultural única después de la Revolución de Octubre. Deborin decía que sí; sus adversarios decían que no. Pero aquel enfrentamiento también reveló que la afirmación de Lenin sobre el marxismo como sistema cerrado no se cumplía. Por el contrario, podía haber desacuerdo sobre temas centrales como el determinismo y la dialéctica.

Era ese tipo de incertidumbre el que Stalin veía como una amenaza directa al poder. Por eso marcó, en un campo tras otro, una línea general de la que nadie podía desviarse. En filosofía esto sucedió a finales de 1930 y principios de 1931. En diciembre, los principales órganos filosóficos aprobaron una resolución; el día de Año Nuevo de 1931, Mark Borísovich Mitin –uno de los hombres más cercanos a Stalin en ese campo– pronunció

una conferencia en la que criticó a Deborin y también a Bujarin. Por otro lado, llamó la atención sobre *Los fundamentos del leninismo,* el documento en que Stalin codificó el término «leninismo». La *Dialéctica de la naturaleza* de Engels se había publicado en la década de 1920 y era ahora, pese a todas sus deficiencias, una parte del arsenal ortodoxo. Las leyes de la dialéctica eran exactamente tres, no dos o cuatro como Engels también había aventurado.

Ni dialécticos ni mecanicistas obtuvieron la victoria en la conferencia de Mitin; la línea general significaba más bien un término medio: la dialéctica tenía un lugar, pero sobre la base de un estricto materialismo. El desarrollo podía tener sus saltos, pero con moderación. Más importante fue que Mitin (y, a través de él, Stalin) exigió que la línea general impregnara toda la investigación científica. Como hemos visto, esto tuvo consecuencias fatales, en particular en el campo de la genética.

La distancia entre las reflexiones incesantes de Marx y las nuevas orientaciones de este sistema cerrado, abierto sólo a la arbitrariedad de los que ejercían el poder, era tremenda [26] .

Los diversos desviacionismos

La Unión Soviética sobrevivió a su primer periodo tumultuoso. La mayoría de los observadores creían que el brote revolucionario sería sofocado tan rápidamente como lo había sido en Hungría, Baviera y otros lugares donde habían estallado levantamientos en las postrimerías de la guerra mundial. Pero la Unión Soviética resistió, y después de unos pocos años de agitación emergió como un país estable; muy diferente al mundo capitalista, que entró en una crisis profunda alrededor de 1930. El desempleo era una epidemia y muchas personas se radicalizaron. La Unión Soviética aparecía para muchos como un camino seguro hacia un futuro mejor y más justo. Eric Hobsbawm, cuya admiración por la URSS lo llevó a convertirse en comunista, describió en su magistral libro de 1994 sobre el siglo XX *The Age of Extremes* la imagen que tenían del mundo los jóvenes radicales en la Europa golpeada por la crisis. La reacción de Hobsbawm no fue insólita; fueron muchos los jóvenes intelectuales atraídos por aquella

promesa. En Gran Bretaña, el país en el que Marx finalmente perdió la esperanza, así como en Estados Unidos, Francia, Alemania e Italia, brillantes jóvenes creyeron encontrar la verdad en el seco catecismo del marxismo-leninismo. Veían la miseria, la pobreza y la desesperanza en sus propios países, e imaginaron la realización de su ideal en la Unión Soviética de Stalin. Mucho tiempo después es fácil olvidar el entusiasmo que aquel país pudo despertar en los baluartes del capitalismo. El marxismo-leninismo no se veía como una distorsión de la obra de Marx, sino como su realización acabada [27] .

Lenin había creado una nueva Internacional –la Tercera, o Comunista–, gobernada con estricto control desde Moscú. Trotski, expulsado de la URSS por Stalin, creó una Cuarta Internacional, ofreciendo en ella un hogar ideológico a quienes se habían alejado con horror de la colectivización forzosa, los juicios-farsa y las purgas masivas de Stalin.

Pero la Unión Soviética siguió siendo un centro poderoso para la propaganda marxista-leninista hasta su disolución en 1991. La producción de libros, artículos y películas fue inmensa. Los que se consideraban seguidores de Marx pero críticos del sistema soviético –dondequiera que vivieran– se convirtieron en desviacionistas de la norma creada por el poder político.

Tan pronto como se establece una ortodoxia, aparecen revisionistas y herejes. Un Kautsky tiene siempre como contrapartida un Bernstein. Se dice que este revisó a Marx; pero las teorías de Marx no se convirtieron de repente en un monolito el día de su muerte. El sistema de Lenin, que Stalin codificó como marxismo-leninismo, convertía inevitablemente en revisionistas a cuantos trataban de pensar por su cuenta.

La propia Rosa Luxemburg había atacado el revisionismo de Bernstein. Con sus estudios sobre el desarrollo del capital financiero renovó la herencia de Marx de un modo independiente. Había criticado desde muy pronto la idea bolchevique de una elite gobernante a cargo del partido, y cuando después de la Revolución de Octubre Lenin expulsó a todas las tendencias competidoras del aparato de poder, Luxemburg fue implacable en su crítica. Pero pronto fue silenciada por una milicia de derechas que la asesinó, junto a Karl Liebknecht, el 15 de enero de 1919 [28] .

Con el establecimiento del poder soviético y su ortodoxia, el revisionismo siguió siendo una sombra constante. La vigilancia en torno a la línea

ideológica decretada era a veces más estricta y a veces más laxa; pero siempre estuvo ahí, y era una preocupación constante para los círculos más íntimos del poder.

Helga Grebing escribió un libro sobre la historia del revisionismo desde Bernstein hasta la Primavera de Praga. Se publicó en 1977, cuando la Unión Soviética todavía parecía ser la potencia más estable, no amenazada por nada excepto por la eventualidad de una Tercera Guerra Mundial. A los austromarxistas, que intentaron conciliar a Marx con Kant, se les dio su propia sección; su papel dentro de la socialdemocracia austriaca fue importante durante el periodo de entreguerras.

El primer gran nombre en el libro de Grebing es el del filósofo e historiador literario húngaro Georg [György] Lukács. Su libro de 1923 *Historia y conciencia de clase* despertó fuertes críticas en la Unión Soviética. Lukács cuestionó en muchos aspectos la ortodoxia que había ido cobrando forma. El marxismo no implicaba creer en una u otra de las tesis en Marx; afirmó que es un método complejo para estudiar la realidad, y repudió la teoría del conocimiento como copia que Lenin había establecido inspirándose en Engels. También criticó la idea de Engels de extender la dialéctica a la naturaleza. El propio Lukács repudiaría más tarde sus tesis y se mantuvo bastante leal a la ortodoxia soviética hasta 1956, cuando se unió al levantamiento en su país de origen y cayó en desgracia una vez más [29] .

Un marxista único y fascinante fue Ernst Bloch, quien desarrolló obstinadamente una serie de temas a su modo: el materialismo que abría amplios horizontes hacia la diversidad de la vida y la cultura; el ateísmo que no excluía la intensidad emocional de la religión; las utopías que impulsaban a la gente a avanzar constantemente en el camino hacia el «hogar que todos anhelan, pero donde nadie ha estado», últimas palabras de su colosal trabajo de 1959 *Das Prinzip Hoffnung [El principio esperanza]*. Cuando Bloch regresó a Alemania después de su exilio en Estados Unidos, eligió la RDA y se le permitió comenzar una nueva revista filosófica, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* pero pronto resultó demasiado obstinado para el régimen y buscó refugio en Alemania Occidental, donde vivió sus últimos años como celebrado maestro de estudiantes radicales [30] .

Tanto Lukács como Bloch formaron parte del grupo de intelectuales que, según el filósofo francés Michael Löwy, expresaron la esperanza de un final

feliz para la historia que es típica del mesianismo judío. Löwy argumenta que ese pensamiento utópico era común en las décadas en torno al inicio del siglo XX. Una pregunta que se plantea entonces es si las ideas de Marx pueden ser vistas como precursoras de esa tradición. Parece dudoso; Marx no compartía el judaísmo de sus antepasados, y sus afirmaciones sobre el tema ni siquiera indican una familiaridad más cercana [31] .

A partir de la década de 1920, la publicación de las obras inacabadas de Marx, que se había interrumpido después de Kautsky, fue retomada nuevamente. El mayor impulsor de ese proyecto fue David Riazánov, quien se mantuvo activo en la Unión Soviética, en condiciones cada vez más difíciles, hasta su muerte, acaecida en la gran oleada de terror de 1938. El trabajo correspondiente en Alemania se pudo realizar bajo condiciones más libres antes de que Hitler tomara el poder. En los años en torno a 1930 estaba en marcha la publicación de una gran edición crítica de las obras de Marx y Engels que, a pesar de interrumpirse en 1933, tuvo consecuencias de largo alcance. Se pudo vislumbrar en parte un nuevo Marx, sobre todo en los *Manuscritos económicos y filosóficos,* previamente desconocidos [32] .

Uno de los principales intérpretes de ese texto fue Herbert Marcuse. En aquel momento Marcuse también colaboraba en el *Institut für Sozialforschung* [Instituto para la Investigación Social] establecido en Fráncfort del Meno, donde trabajaban, entre otros, Theodor Adorno y Max Horkheimer. Una característica de esa «Escuela de Fráncfort» era que Marx era tratado como un erudito de inspiración clásica junto a varios otros, sobre todo Hegel, Freud y, gradualmente, también Max Weber. Esa tradición se ha mantenido en nuevas formas. Jürgen Habermas ha intentado reconstruir el materialismo histórico; algunos talentos algo más jóvenes, con Axel Honneth a la cabeza, han desarrollado ideas interesantes sobre la actualidad de Marx [33] .

Los pensadores usualmente incluidos en la Escuela de Fráncfort eran sin excepción muy críticos con respecto a la Unión Soviética y el marxismo-leninismo. Los marxistas franceses tenían una relación más ambigua con la primacía de Stalin y sus sucesores. Después de la Segunda Guerra Mundial el Partido Comunista Francés se fortaleció, atrayendo a muchos jóvenes intelectuales. Michel Foucault fue uno de ellos; dijo que en aquel momento no le gustaba Jean-Paul Sartre, quien polemizaba contra los comunistas. Poco a poco, sus roles cambiaron; Sartre adoptó una actitud conciliadora

hacia la mayor parte de lo que hacía la Unión Soviética. Pero en su gran obra de 1960 *Critique de la raison dialectique* criticaba mordazmente el «marxismo perezoso» que, en su opinión, caracterizaba la ideología soviética oficial [34] .

El marxismo de Sartre llevaba el sello del humanismo: el Marx de los *Manuscritos,* que hablaba sobre la esencia de la humanidad y su alienación, se hizo normativo. Unos años después, entrados en la década de 1960, esa interpretación fue sometida a una crítica implacable por parte del filósofo francés Louis Althusser, quien como ya hemos visto mantenía que el primer Marx, el autor de los *Manuscritos económicos y filosóficos,* difería crucialmente del Marx maduro.

Italia también tenía un partido comunista fuerte, pero se desarrolló en otra dirección más libre. Uno de sus fundadores fue Antonio Gramsci. Junto con Rosa Luxemburg, Gramsci fue el marxista más innovador de la primera mitad del siglo XX; pero las condiciones para su trabajo fueron extremadamente únicas: fue en las prisiones de Mussolini, entre 1926 y 1937, donde redactó sus famosos *Quaderni del carcere* o «Cuadernos de la cárcel». Por eso la posteridad ha tomado nota sobre todo de sus teorías sobre la hegemonía cultural. Uno de sus puntos de partida era la tercera de las Tesis de Marx sobre Feuerbach: que el propio educador debe ser educado *[der Erzieher selbst erzogen werden muß]*. Las convicciones de una persona no están determinadas únicamente por la posición social que ocupa en la sociedad capitalista; la burguesía también tiene el papel de pedagogo, por lo que posee poder sobre el pensamiento. Se mantendría así incluso si la clase obrera conquistara el poder político, argumentó Gramsci. Los trabajadores tenían por tanto que crear sus propias convicciones, valores y normas, obteniendo ayuda de los intelectuales que estaban de su parte.

Mientras se mantuvo como político activo, Gramsci fue un comunista menos peculiar. En la cárcel –donde pudo seguir los estragos del fascismo, la victoria del nazismo en Alemania y la degeneración de la Unión Soviética–, llegó a sus nuevas convicciones. Fue a finales de la década de 1950 cuando sus ideas obtuvieron verdadera influencia; durante las siguientes décadas estuvo entre los impulsores más importantes de la izquierda que luego cobró forma en Europa y otras partes del mundo [35] .

Gramsci se convirtió en uno de los precursores del eurocomunismo, un movimiento de corta duración que fue importante en su momento. Su principal defensor fue Enrico Berlinguer, el líder del Partido Comunista Italiano que llegó a un «compromiso histórico» con los democristianos en Italia. Sin embargo, no fructificó y el eurocomunismo perdió rápidamente su poder de atracción a lo largo de los años ochenta [36] .

Los principales ideólogos de la Unión Soviética condenaron por supuesto el eurocomunismo como otra forma de revisionismo, del mismo modo que habían logrado alejar y perseguir a numerosos desviacionistas en el frente interno. Resulta revelador que esos herejes perseguidos buscaran a menudo inspiración en los propios textos de Marx.

Un enfrentamiento que atrajo mucha atención en su momento fue el que tuvo lugar en Polonia entre el joven filósofo Leszek Kołakowski y el entonces «principal ideólogo» del partido comunista local, Adam Schaff. Ya hemos hablado antes de ese debate (véase *supra,* «Nace un gran proyecto», cap. 5). Resulta llamativo que Schaff perdiera pronto sus privilegios y se viera finalmente obligado a dejar Polonia a raíz de la ola de antisemitismo apoyada por el gobierno en 1968. Kołakowski había hecho lo mismo antes que él.

En casi todos los países dominados por los soviéticos se desarrollaron interpretaciones parecidamente «desviacionistas» de Marx y el marxismo. Ya se ha mencionado el grupo Praxis en Yugoslavia. En Hungría, estudiantes de Lukács –con Agnes Heller como cabeza más visible– formaron su propia bolsa de resistencia; pero ella y sus compañeros se vieron gradualmente obligados a exiliarse. Entre otras cosas, Heller escribió un libro que atrajo mucha atención, titulado en su traducción al inglés *The Theory of Need in Marx,* donde hacía un uso frecuente de los escritos de juventud de Marx, así como de los *Grundrisse* y de *El Capital;* dicho en pocas palabras, de todos los escritos de Marx excluidos de la estrecha y cuidada selección de la ortodoxia [37] .

El pensamiento libre también desempeñó un relevante papel en la Primavera de Praga de 1968, cuando un nuevo régimen en Checoslovaquia trató de crear un «socialismo con rostro humano». El intento fue brutalmente sofocado, y quienes querían seguir su propio camino se vieron forzados al silencio. Su principal representante fue Karel Kosík, autor de la notable y magnífica obra *Dialektika konkrétního [Dialéctica de lo concreto]* (1963). Kosík trató de escapar de la seca ortodoxia del marxismo-

leninismo, inspirándose en el propio Marx –tanto en el joven Marx como en el autor de *El Capital* –, y también en Hegel e incluso en Heidegger. Un concepto central en Kosík era la *praxis,* que distinguía del trabajo con su carácter de carga o lastre. Hay libertad e innovación en la praxis, algo de lo que cada persona es capaz. Pero la sociedad existente, que Kosík por precaución sólo llamaba capitalista, sofoca la libertad con sus abstracciones [38] .

La oleada izquierdista que se extendió por Europa occidental y Estados Unidos desde finales de la década de 1960 tenía mucho que aprender de la oposición intelectual en la Unión Soviética, pero esto sólo sucedía excepcionalmente. Todo lo relacionado con la Unión Soviética, incluso su oposición, parecía estar teñido de melancolía.

La gente buscó inspiración más lejos. China y Mao Tse-tung despertaron el entusiasmo de muchos. Al igual que la Revolución rusa y la Comuna de París, la Revolución china de 1949 se produjo después de una guerra devastadora. La diferencia fue que Mao aparecía como el vencedor de la guerra. Al principio siguió el camino de la Unión Soviética y China se vio inundada de expertos soviéticos. Después del discurso de Jrushchov en el XX Congreso del PCUS en 1956, aquella amistad se convirtió en hostilidad; el Partido Comunista Chino no estaba dispuesto a renunciar a la herencia de Stalin. Pero la causa del cisma también se hallaba en un nivel más profundo. Mao y su partido podían haber abrazado la ortodoxia marxista, pero también tenían otra herencia intelectual enraizada en la larga historia de China. Las antiguas dinastías imperiales tenían el «Mandato del cielo». Puede que Mao no hablara del cielo, pero era su régimen el que iba a regir los destinos de China en los siglos venideros.

Su perspectiva a largo plazo se acoplaba con otra a corto plazo. La política china después de la revolución se caracterizó por una extrema irregularidad. El «Gran Salto Adelante», que industrializaría el país de golpe, terminó en catástrofe con una hambruna y muertes masivas. La Revolución Cultural debía poner fin a la sociedad de clases y al gobierno de la elite política, y crear una China igualitaria. Los resultados fueron años de sufrimiento para millones de personas, mientras que el entusiasmo por el gran objetivo también se fue apagando gradualmente entre los jóvenes que habían apoyado la revolución.

Pero fue precisamente la Revolución Cultural la que cautivó a muchos que querían alejarse del capitalismo, del consumismo y de la vacilante socialdemocracia en Europa y Estados Unidos. La dureza de corazón del mundo occidental y del bloque soviético contrastaba con el pensamiento innovador y vital de Mao y el espíritu de lucha de los guardias rojos. Muchos se hicieron maoístas y se educaron en lo que se denominó marxismo-leninismo-pensamiento Mao [39] .

Otros se dejaron arrastrar por la Revolución cubana de 1959, que suponía la liberación de un régimen opresivo apoyado por Estados Unidos. El país sólo se volvió comunista cuando la Unión Soviética se convirtió en la única defensa contra el poderoso enemigo del norte, que se consideraba con derecho a establecer regímenes a su gusto en Latinoamérica. Cuba se fue pareciendo gradualmente a otros regímenes apoyados por los soviéticos, con escasez de alimentos y disidentes políticos en prisión.

No era principalmente Fidel Castro, líder revolucionario y posteriormente presidente, quien inspiraba más entusiasmo entre los radicales de América Latina, Estados Unidos y Europa occidental, sino su compañero más cercano, el argentino Ernesto Guevara, más conocido como el Che. Che Guevara pensó que su tarea consistía en liberar a toda América Latina de la pobreza, las dictaduras de derechas y el dominio de Estados Unidos. Creyó que la próxima oportunidad para la revolución estaba en Bolivia; pensó que se encontraría con un ejército boliviano en ruinas, pero por el contrario se encontró cara a cara con un enemigo entrenado y equipado por la CIA. Fue asesinado en 1967, e inmediatamente se convirtió en un icono que todavía tiene cierto encanto muchas décadas después.

Al principio fue la teoría de la revolución de Guevara, la teoría del «foco» (o foquismo), la que despertó interés y, en América Latina al menos, también notables repercusiones. Significaba que el levantamiento contra el régimen opresivo debía concentrarse en un solo punto crucial, como los rayos de sol bajo una lupa. Así fue como Guevara interpretó lo que había sucedido en Cuba: un pequeño grupo de guerrilleros había derrocado al régimen anterior al concentrar su ataque en el punto más débil de su oponente. Aquella idea convenció a muchos en todo el continente. América Latina se consideraba como una unidad; una misma patria desde México a la Patagonia. Ahora ese enorme territorio debía ser liberado de la opresión [40] . Pero Estados Unidos comenzó a entrenar en Panamá fuerzas militares a gran escala para combatir a los guerrilleros, y los intentos de sublevación

fracasaron en todas partes. Incluso un presidente socialista elegido democráticamente, Salvador Allende, fue derrocado en septiembre de 1973 por un golpe militar cuyo principal promotor fue el secretario de Estado estadounidense, y Premio Nobel de la Paz, Henry Kissinger. Chile se convirtió así en una de las más brutales dictaduras de derechas que dejaron su huella en el continente en aquella época.

Sólo al iniciarse el siglo XXI llegarían al poder en América Latina varios regímenes de mentalidad más o menos socialista. Pero para entonces la Unión Soviética había desaparecido, y el control de Estados Unidos en el continente se había debilitado. La teoría del foco ya no tenía ningún poder de arrastre.

No sería posible obtener una imagen correcta de la historia singular del marxismo sin decir algo sobre su contrahistoria igualmente viva. Se erigieron estatuas de Marx, pero los retratos maliciosos, los abusos y las distorsiones más o menos conscientes son igualmente numerosos. El aparato de propaganda soviético chocó con el estadounidense. El mundo libre nunca fue tan «libre» como durante la época del macartismo a principios de la década de 1950, cuando se podía acusar al liberal más moderado de ser comunista. Permaneció libre a pesar de los sangrientos regímenes instaurados en España, Portugal y América Latina, y el sistema de *apartheid* en Sudáfrica no cayó hasta que la Unión Soviética había desaparecido.

Entre investigadores aparentemente serios también podían encontrar un lugar las campañas de propaganda más grotescas. La biografía de Marx del sociólogo alemán Leopold Schwarzschild (1947), traducida al inglés como *The Red Prussian,* era una obra llena de odio adaptada a la atmósfera de la Guerra Fría (hasta el título de la obra es extraño; como sabemos, Marx no era prusiano, sino renano). Pero en su momento el libro recibió gran aprobación en círculos donde quizá no se veía a Marx, sino a la Unión Soviética, como una amenaza importante [41] .

La lista de textos de esa misma tradición es larga, y no se ha detenido todavía. Ahora es más común desdeñar a Marx con un breve resumen convencional de las ideas contenidas en su obra. Se recogen algunos términos, como base y superestructura, socialismo y comunismo, y si es necesario se adereza el plato con algunas citas bien conocidas tomadas de textos y cartas correspondientes a momentos muy diversos de su vida. Esas

caricaturas insisten sobre todo en la supuesta línea recta que lleva desde Marx, y a través de Lenin, hasta Stalin y Mao. Todo lo que sucedió en la Unión Soviética y China estaba ya *in nuce* en Marx.

La historia real del marxismo comenzó con la muerte de Marx, y cristalizó cuando Kautsky y Lenin crearon cada uno de ellos su propio sistema cerrado. Quienes no se sentían a gusto dentro de esos marcos estrechos, y por el contrario buscaban inspiración en los textos de Marx, se convirtieron así en desviacionistas y fueron reprobados como revisionistas o renegados. Dentro de la esfera de poder soviética, muchos de ellos pagaron con su vida o fueron desterrados al «Archipiélago Gulag» de campos de trabajo. En el mejor de los casos fueron expulsados a la oscuridad como Deborin. Quienes pensaban de forma independiente sólo podían hacerse escuchar sin sufrir represión en periodos de deshielo ideológico. Incluso quienes vivían fuera de la influencia soviética directa se veían obligados a declarar constantemente si se atenían o se desviaban del marxismo consagrado.

Cuando cayó la Unión Soviética en 1991, los partidos comunistas –hasta hacía poco tan poderosos– se convirtieron en meros rescoldos de lo que habían sido, sin la posibilidad de mantener más que un goteo del enorme torrente de material propagandístico. La Cuarta Internacional de Trotski aún sigue con vida, pero sin más poder que el que las palabras pueden proporcionar.

Los cambios en China fueron igualmente radicales. Habían comenzado mucho antes, como resultado del regreso de Deng Xiaoping al núcleo del poder a finales de la década de 1970, después de pasar más de una década apartado. Deng y sus colaboradores más cercanos impulsaron un cambio radical de la política económica china, incorporando cada vez más rasgos de una economía de mercado capitalista. En 1989, cuando gran parte de Europa oriental y central ya se estaba desovietizando, llegó a su culminación un creciente movimiento de jóvenes chinos que exigían libertad de expresión, de prensa y de reunión. Aquel movimiento fue aplastado el 3 de junio en Pekín, en una masacre sangrienta en la plaza de Tiananmen. Deng quería un mercado libre, con la política totalmente dominada por el Partido Comunista Chino. El partido decidiría lo que se podía decir y escribir en el país.

Más de un cuarto de siglo después, mucho después de la muerte de Deng, el capitalismo y el comunismo siguen entrelazados en una China que ahora

se ha convertido en una potencia económica mundial. El partido proclama de boquilla su adhesión al marxismo-leninismo; se siguen editando libros escritos por Marx, Lenin y Mao; y todavía hay políticos moderadamente opositores que exigen más ideología, más marxismo y, sobre todo, más pensamiento Mao en política. Su crítica ahora es aceptada de forma benevolente por las autoridades, que a su modo enlazan a Marx con lo que puede calificarse de política económica neoliberal. El régimen chino se mantendrá mientras siga obteniendo éxitos económicos. El día que eso deje de pasar, se verá amenazado por el colapso [42] .

Cuando las tradiciones marxistas estatales colapsaron o desaparecieron en la impotencia, se hizo mucho más fácil concentrarse en los textos de Marx sin el riesgo de ser interrumpido por los diversos intérpretes oficiales. Pero la oscura tradición que firmó un contrato con Marx durante gran parte del siglo XX plantea inevitablemente la cuestión de qué hay en sus obras que pudiera inspirar un desarrollo tan catastrófico. Esa pregunta pronto se hará también aquí. Pero, al igual que la pregunta de qué es todavía útil y susceptible de desarrollo en sus obras, esto requerirá un estudio cuidadoso de los textos.

El balance total de Marx

Marx no construyó ningún sistema, sino que trabajaba incesantemente en su gran teoría de la sociedad. Esa teoría lo mantuvo ocupado durante casi cuarenta años, y aún la estaba remodelando al final de su vida. En el prólogo a *Una contribución a la crítica de la economía política* de 1859, formuló lo que llamó su «hilo» que seguir en la investigación. Muchos de sus seguidores hicieron de este hilo un principio rector. Esto supuso un gran cambio; se siguen hilos para encontrar una salida al laberinto de la sociedad; pero muchos de los seguidores de Marx parecían, en cambio, buscar un mapa que luego pudieran complementar y cambiar (o «desarrollar») de manera más o menos arbitraria.

Marx advirtió contra la tentación de buscar un esquema formal en su trabajo. Sólo el estudio cuidadoso de la diversidad plena de la realidad

proporciona auténtico conocimiento. Él mismo se convirtió en un importante experto de la época capitalista en la medida en que logró seguir su desarrollo.

En el centro de este trabajo se encuentra *El Capital.* No es, como muchos creen, simplemente una obra sobre economía, sino que trata de la sociedad en general y sus diversas ramificaciones; es igualmente una obra de sociología y de historia, y hasta cierto punto también de ciencia política e historia cultural. Mediante el término «máscara de personaje» *[Charaktermask]* se introduce también en la psicología social; en opinión de Marx, no importa si los capitalistas son o no codiciosos; el sistema los impulsa a actuar como si lo fueran.

El concepto de clase estuvo en el centro de interés de Marx desde el principio. La figura retórica con la que el *Manifiesto Comunista* asegura que la historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases no era simplemente un eslogan, sino una poderosa exhortación a percibir la crucial importancia de las clases sociales y del antagonismo de clases en la historia. Las relaciones de clase que Marx estudió en detalle son las específicas del capitalismo, o más precisamente la relación entre las tres clases que dominan los medios de producción: terratenientes, capitalistas y trabajadores. El poder de los terratenientes se remonta a etapas históricas anteriores, pero cambia de carácter en esta nueva sociedad. Debido a su poder sobre la tierra, cosechan una porción del beneficio, del que los capitalistas se hacen con la parte del león. Los trabajadores generan ganancias mediante su trabajo y reciben salarios que les permiten sobrevivir y reproducirse; asociándose en sindicatos pueden obtener un mayor participación de las mismas. Esto impulsa el desarrollo de las fuerzas productivas, como lo hace la legislación que prohíbe condiciones de trabajo inhumanas. Los trabajadores pueden así producir más en menos tiempo, para lo cual deben desarrollarse la tecnología y la investigación científica.

El rápido aumento de la productividad es el principal logro del capitalismo. Su lado oscuro es la falta de libertad y la indigencia en que sume a la clase obrera. Hasta los capitalistas son víctimas de la compulsión para mantener constantemente sus posiciones y para racionalizar continuamente la producción. Todas las demás categorías ocupacionales en la sociedad se ven igualmente afectadas: «Todo lo estamental y estancado se evapora; todo lo sagrado es profanado, y los seres humanos se ven

obligados por fin a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas» [*Manifiesto Comunista* (Madrid, Akal, 2017), p. 53].

El capitalismo crea su propio mundo de ilusiones. Marx llama a esto fetichismo de la mercancía; eso significa que los objetos pasivos –mercancías– aparecen como seres vivos, mientras que las personas (es decir, quienes producen esas mercancías) parecen por el contrario inactivas. El fetichismo de la mercancía es la religión propia del capitalismo. Como todas las religiones, es la forma espontánea de la humanidad para dar sentido y encontrar consuelo en un mundo que de lo contrario parece tan misterioso como amenazante. Lo que en otro tiempo se llamó Destino, o Dios, se llama Mercado en el capitalismo.

La relación de la humanidad con la naturaleza se modifica como resultado del modo de producción capitalista. En sí misma la humanidad es parte de la naturaleza, vive de lo que la naturaleza produce, al tiempo que rebasa a la naturaleza, extrayendo más y más mediante su poder creativo. Pero el capitalismo crea una brecha cada vez mayor entre la humanidad y la naturaleza, a la que trata de forma que de sus frutos se extraiga la máxima rentabilidad sin tener en cuenta las condiciones necesarias para su preservación.

Según Marx, en el sistema capitalista también hay una dinámica autodestructiva. El capital se apropia del plusvalor que crea el trabajo, pero ese plusvalor es al mismo tiempo una carga creciente que permite que el trabajo muerto (trabajo que ya ha creado valor) invada el trabajo vivo. El pasado pesa cada vez más sobre el presente productivo. El sistema será finalmente aplastado bajo su propio peso.

Marx habla ahí de una tendencia, pero no hace predicciones. Se puede, como mucho, compararlo con un geólogo que declara que en algún lugar a lo largo de la falla californiana de San Andrés tendrá lugar, tarde o temprano, un gran terremoto. En la práctica, Marx se preparaba para la caída del capitalismo en cuanto los nubarrones de crisis se amontonaban sobre partes mayores o menores del mundo. Así fue en 1848-1849, y nuevamente en 1856-1857. Su vida en la década de 1860 se dedicó a la investigación y a la Internacional, pero la Comuna de París en 1871 lo preparó una vez más para la gran transformación.

Marx no era un político. Veía la política como una forma cambiante del contenido real de la sociedad; sus ideas sobre las posibilidades de la misma

también iban cambiando rápidamente. Sólo quienes lo convirtieron en un constructor de sistemas lo han encerrado en ciertas declaraciones que hizo en situaciones definidas y las han transformado en dogmas. Utilizó el término «dictadura del proletariado» alrededor de 1850 y en relación con la Comuna de París. La idea era que la clase obrera que había tomado el poder en una revolución lo protegería contra todos los posibles competidores durante un breve periodo de transición para preparar el camino para una nueva sociedad sin clases. Durante los más de veinte años transcurridos entre las revoluciones de 1848-1849 y la Comuna de París, el concepto se desvaneció. Marx estaba entonces más interesado en las oportunidades que podía ofrecer el sufragio universal a la clase obrera en rápido crecimiento.

Marx nunca se vio a sí mismo como líder de una revolución. La liberación debía ser obra de la propia clase obrera. Él contribuiría ofreciendo una visión imparcial de cómo funcionaba la sociedad, y qué oportunidades se abrían para los oprimidos. La idea de que una pequeña elite de intelectuales, educados en el oficio de la revolución, conduciría un partido firmemente construido para llegar a una sociedad socialista le era ajena. Durante su vida, por cierto, sólo se pudo conocer el comienzo del actual sistema de partidos.

Una cuestión controvertida en todas las investigaciones sobre Marx es la de la alienación. En opinión de muchos, el concepto sólo aparece en sus primeros escritos, sobre todo en los *Manuscritos.* En cuanto Marx abandonó la idea de que la humanidad tenía una esencia que podía realizarse en el futuro, las posteriores menciones de la alienación *(Entfremdung, Entäusserung)* sólo eran reminiscencias sin sentido. Es un error. Marx no dijo que la humanidad no tuviera una esencia; dijo que su esencia está formada por la sociedad en la que vive. Además, una de sus ideas importantes es que el capitalismo crea una riqueza inmensurable, pero que aun así sigue llevando al trabajador a la indigencia. En una sociedad sin clases, los trabajadores podrían disfrutar de la prosperidad que ahora sólo alcanza a la burguesía y las clases altas. Incluso en la India, dice, bendecida por los británicos con las fuerzas motrices del desarrollo moderno, el pueblo sigue profundamente oprimido, cuando tendría a su alcance una existencia decente. Para Marx, la alienación es la distancia entre la posibilidad y la realidad actual.

Otro concepto en el que sus intérpretes tienen dificultades para ponerse de acuerdo es el de dialéctica. Aquí también, muchos se detienen ante una gran

disyuntiva: una cosa o la otra. O bien la dialéctica debe gobernar todo desde la lucha de clases hasta la congelación del agua a cierta temperatura, o sólo tiene una función decorativa en los escritos de Marx. La cosa no es tan simple. Marx no dijo ni sí ni no a la innovación de Engels de una dialéctica en la naturaleza; lo esencial es que no desempeña ningún papel en absoluto en sus propios textos a pesar de sus muchos comentarios sobre la naturaleza y las ciencias naturales. Por otro lado, la dialéctica es extremadamente importante para toda la estructura de *El Capital.* Como hizo Hegel tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica,* siguió el camino de lo simple a lo complejo. Por el bien de la concreción histórica, también zigzagueó en algunas secciones, por ejemplo sobre la jornada de trabajo y el desarrollo de la maquinaria bajo el capitalismo. La totalidad debe cobrar la forma de una obra de arte, dijo él mismo.

En los textos de Marx también aparecen a menudo otros conceptos dialécticos decisivos. La forma y el contenido son fundamentales: los usa más a menudo que los de base y superestructura, convencionales y engañosos. La producción material y las relaciones de clase conectadas con ella constituyen la sociedad. La política –como el aparato legal, la religión, el arte y la forma de pensar predominante– son las formas de ese contenido. Formas que no son de ninguna manera pasivas; es en ellas y a través de ellas como se desarrolla la vida consciente de la humanidad. Pero siempre dependen del contenido.

Superficie y profundidad son otros dos conceptos dialécticos relevantes en Marx. El valor de uso es la superficie sensible, mientras que el valor (de cambio) no es visible desde el exterior. En la segunda edición del primer volumen de *El Capital,* Marx aclara que el valor también tiene a su vez profundidad y superficie. La superficie es el valor de cambio que constituye el precio en constante variación; bajo ella está el valor, que según Marx está determinado por la cantidad de trabajo invertido en su producción.

La relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción también se puede comprender dialécticamente. El modo de producción capitalista impulsa las fuerzas productivas hacia cotas cada vez mayores, obligadas por su propia ansia de plusvalor. Pero el crecimiento de las fuerzas productivas también expone al capitalismo a tensiones cada vez más severas.

El concepto clave en la dialéctica de Hegel –*Aufhebung,* con su triple significado de abolición, preservación y elevación a un nivel superior–

también es importante para Marx. Al igual que Hegel, veía cada cambio social importante como una *Aufhebung* de lo que existía anteriormente. De la primera a la última, una revolución que merezca ese nombre es una *Aufhebung*. También el capitalismo será abolido algún día [43] .

Por último, podemos decir que Marx subestimó la capacidad del capitalismo para integrar nuevas tecnologías. Él mismo vivió para ver el inicio de la Segunda Revolución Industrial, percibiendo el potencial tanto de la electricidad como de la industria química. Pero no imaginó que ambas le darían una nueva vida al capitalismo. Menos aún imaginó la tercera revolución –la de la electrónica y la biotecnología–, que comenzó en la segunda mitad del siglo XX y que también revitalizó al capitalismo. Fue durante ese mismo periodo cuando fracasó el «socialismo realmente existente» que decía basarse en Marx. El estudio de *El Capital* en las últimas dos décadas ha destacado la importancia de las relaciones de producción a expensas de las fuerzas productivas. Esta es una reversión importante de la creencia de Kautsky, basada en la biología, del desarrollo tecnológico que pronto haría estallar al capitalismo desde dentro. *Die Neue Marx-Lektüre* –la nueva lectura de Marx– desplaza el énfasis al capitalismo, con su inherente capacidad de renovación. La atención se dirige así hacia los rasgos de su teoría cuyas consecuencias no extrajo por completo el propio Marx. Estaba demasiado interesado en imaginar una revolución a la vuelta de la próxima esquina del desarrollo.

Marx dijo que no estaba escribiendo recetas para la cocina del futuro [44] . En cambio, dijo que la sociedad en la que vivía tenía que dar paso a un tipo de sociedad completamente distinto. El capitalismo no era una condena eterna. Había surgido hace siglos, y se hundiría de la misma manera.

Sus explicaciones de esa nueva sociedad son escasas y esporádicas. El trabajo del futuro debe ser universal y libre, caracterizado al mismo tiempo por la seriedad que distingue la libertad, dijo en los *Grundrisse*. El reino de la libertad debería extenderse junto al de la necesidad, dice en *El Capital*. «De cada uno según a su capacidad, a cada uno según sus necesidades», dice en la *Crítica del programa de Gotha*.

¿Pero qué tipo de declaraciones son esas? ¿Son del mismo tipo que los cálculos sobre futuros eclipses solares? Categóricamente no; no dicen nada sobre un momento en el tiempo. Tampoco son llamamientos a la acción del tipo «Unámonos para crear una sociedad mejor». Como mucho, se puede

pensar en la magnífica frase, de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* de que la gente crea su propia historia no libremente, sino basándose en circunstancias inmediatamente dadas. Se dan las circunstancias, pero no lo que hacemos con ellas. ¿Qué uso hacemos, por ejemplo, de la percepción de que la sociedad produce riquezas nunca vistas antes al mismo tiempo que la falta de compasión de la sociedad de clases significa que muchos viven vidas empobrecidas, ingratas, a menudo insoportables? Para Marx, esa idea es suficiente para que la gente se una y, *en las circunstancias dadas,* cree una sociedad nueva y mejor.

Por encima de todo, Marx era un crítico del sistema social capitalista. La palabra «crítico» lleva el sello de Kant. Marx quería dejar al descubierto las condiciones para toda la sociedad, los cimientos de su fuerza y su vulnerabilidad. El proyecto como tal era demasiado grande y, dadas las ambiciones de Marx, no pudo llevarlo a cabo por completo [45] .

Pero sí completó muchas cosas. Fue un brillante periodista y autor de obras cortas; en ellas su dominio estilístico alcanzó cotas sobresalientes. Basta pensar en la primera sección del *Manifiesto Comunista,* sus palabras acerca de la religión como el opio del pueblo, o la cadena de frases incisivas en la introducción a *El dieciocho Brumario.*

Una base importante para su brillantez lingüística fue la vastedad de lecturas desde su juventud, que abarcaban desde la antigua Grecia hasta su época, desde Esquilo hasta Balzac. Constantemente incluía citas literarias en su obra, prefiriblemente en la lengua original.

Sus amplias lecturas en diferentes tipos de literatura, científica y no científica, se hicieron aún más impresionantes con el tiempo. Era un devorador incansable de libros, sumergiéndose sin temor en un campo técnico tras otro en cuanto le parecía importante para el proyecto en el que estaba trabajando. Eso era algo más que diligencia; era una especie de obsesión. Cuando, a finales de la década de 1860, le preguntaron cuál era su pasatiempo favorito, respondió «in Büchern wühlen» [escarbar en los libros] [46] . Presentó esa información en lo que se denominaba «Confesiones», con las que jóvenes admiradoras incordiaban a familiares y amigos por entonces. Entre ellas fue su hija Jennychen quien le pidió respuestas; su hermana Laura quería algo parecido, y sus contestaciones diferían un poco, pero no mucho.

Ya conocemos a sus poetas favoritos: Dante, Esquilo, Shakespeare y Goethe. Entre los autores en prosa, menciona no sólo a Balzac, sino también a Diderot, Lessing y Hegel. Los dos héroes de la vida real que menciona tenían poco en común: Espartaco, el dirigente del gran levantamiento de esclavos en la Antigüedad, y Kepler, el genio científico. Su heroína procedía de Goethe: Gretchen, la víctima de la pérfida lujuria de Fausto. Sus respuestas a las preguntas sobre las cualidades masculinas y femeninas que prefería iban en el mismo estilo: fuerza y debilidad. Es la respuesta propia de un padre de familia victoriano, pero no tanto de Karl Marx. La máxima que sentía como propia es clásica en el humanismo: *Nihil humani a me alienum puto* [Nada humano me es ajeno]; su lema podría ser un recuerdo útil para quienes lo ven como un dogmático: *De omnibus dubitandum* [Dudar de todo].

Esas «confesiones», por supuesto, únicamente nos dicen que Marx quería aparecer así ante su familia. Pero incluso un autorretrato de ese tipo tiene valor informativo. Marx nunca escribió nada más parecido a una autobiografía que esas «confesiones».

Marx y la posteridad

¿Cómo se relaciona el Marx histórico con la imagen –ídolo u hombre del saco– que la posteridad ha creado de él? Esta pregunta no puede tener una respuesta definitiva. Quien responde sólo tiene una imagen de Marx, por muy matizada que pueda ser, y esa imagen está marcada por el tiempo y el entorno en que vive tal persona. Pero hay mucho que podemos decir con certeza. Una vez muerto, Marx ya no podía resumir su obra; otros tenían que asumir la tarea. Se le puede ver detrás del marxismo o, más bien, de los diversos tipos de marxismo.

Mucho tiempo después, y con acceso a casi toda su obra, podemos comparar lo que él y sus seguidores afirmaron. Podemos ver que hizo hincapié en la diferencia entre sus teorías y las de Darwin más poderosamente que Kautsky. Podemos ver que sus opiniones sobre el partido y el liderazgo en él diferían notablemente de las de Lenin. ¿Pero

podemos afirmar que Marx no estaba presente en lo que Kautsky o Lenin hicieron?

Lo estaba, por supuesto. Hay elementos importantes en las obras de Marx que reverberan tanto en Kautsky como en Lenin. Pese a la abundante riqueza de *El Capital,* hay en él una tendencia a desconocer algunas cuestiones concretas de la sociedad que se vuelve aún más clara en los escritos políticos y periodísticos de Marx. El nacionalismo es un ejemplo central: comenzó su evolución actual en algún momento después de la Revolución francesa; la cultura alemana fue un importante caldo de cultivo. Marx condenaba todo aquello como tonterías reaccionarias, y se mostraba igualmente ciego a los matices nacionalistas en el Segundo Imperio francés. El nacionalismo impregnaba no obstante a las masas rurales, apenas tocadas por la Ilustración, que apoyaron a Napoleón III en sus sucesivos referendos. Si los trabajadores estacionales también apoyaban al emperador, esto se debía a su falsa retórica que obstruía una conciencia social. A finales del siglo XIX comenzaron a cobrar forma los movimientos nacionalistas de masas que dejarían su impronta en el siglo XX. Compitieron, a menudo con éxito, con el movimiento obrero en su propio territorio. Además, la demanda de socialismo podía ir unida al entusiasmo nacional.

Marx no fue el único responsable de la torpeza –de hecho, indefensión– frente a ese nacionalismo; pero era uno de los responsables. Él y sus colegas no veían que el nacionalismo era un elemento tan natural en la sociedad moderna como lo opuesto, el internacionalismo. En 1914, el nacionalismo dominaba casi todo el campo político. Incluso la mayoría de los socialdemócratas y socialistas se vieron presos de un sanguinario fervor patriótico [47] .

En general, Marx no prestaba demasiada atención a los aspectos irracionales de la vida humana. Él mismo era un hombre apasionado, y gracias a la literatura había obtenido un gran conocimiento de las profundidades del alma; pero cuando hablaba sobre el futuro, en el que el movimiento obrero avanzaría victoriosamente, era como si desechara esas ideas. La gente actuaría entonces de forma enteramente acorde con su posición social. Los trabajadores actuarían como trabajadores, y no como alemanes o franceses, como católicos, protestantes o ateos.

La sexualidad, y la pasión erótica en general, era otro campo en el que Marx no tenía mucho que decir. En otro tipo de sociedad la gente seguramente se dedicaría también a los placeres y tormentos del amor, pero

Marx no pronunció ni una sola palabra al respecto. Sigmund Freud abordó la cuestión del comunismo y el amor en su libro sobre el malestar de la cultura. Hasta en un país como la Unión Soviética, «las relaciones sexuales seguirían siendo la fuente de la aversión más fuerte y la hostilidad más violenta entre seres humanos que, en otros aspectos, están en pie de igualdad», escribió [48] . Esto seguiría siendo cierto incluso si la Unión Soviética se hubiera convertido en la sociedad ideal que nunca llegaría a ser.

En cuanto a la posición de la mujer, el silencio de Marx fue atronador. Ciertamente imaginó que la mujer sería liberada como tal en una futura sociedad sin clases; pero cuando se trataba de análisis concretos, la mayoría de las veces olvidaba la opresión bajo la que vivían. Incluso con respecto a cosas concretas como el lugar de las mujeres en la industria, mostró una notable despreocupación. Solamente aquí y allá –como en el caso de la Comuna de París en 1871– llamó la atención sobre los esfuerzos de las mujeres. A este respecto, su amigo Engels era más observador. Fue él quien escribió *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* un clásico del género, en 1884. Antes que él August Bebel, presidente del Partido Socialdemócrata Alemán entre 1892 y 1913, había escrito un libro totalmente centrado en las mujeres: *Die Frau und der Sozialismus* (1879) [49] .

Las mujeres desempeñarían muy pronto un papel destacado en el movimiento que, en muchos aspectos, nació con Karl Marx. Su hija Eleanor es un ejemplo entre muchos; Clara Zetkin es otro. Entre otras cosas, Zetkin escribió un libro sobre la situación de las trabajadoras de fábrica que atrajo mucha atención, y fue ella quien tomó en 1910 la iniciativa del Día Internacional de la Mujer, que fue desde el principio una idea plenamente socialista y que, desde 1921, se fijó el 8 de marzo, siendo celebrado igualmente por otras mujeres [50] .

Ni Lenin ni otros desconocían el hecho de que la idea de una elite organizada como partido gobernante era ajena a Marx. ¿Pero significa eso que el gran proyecto de Lenin no tenía nada que ver con Marx?

Esa sería una conclusión apresurada. Marx nunca puso en duda el papel dominante de los trabajadores en todo movimiento obrero. ¿Pero dónde se encontraba él mismo? Fue él quien desarrolló la teoría de la sociedad

capitalista y sus contradicciones internas; también quien pudo determinar, por tanto, lo que era posible y lo que era inútil o peligroso.

Durante ciertos periodos fue un hombre comprometido que intentó cautelosamente ganar apoyos para su propia interpretación; pero tan pronto como las contradicciones se agudizaron, no dudó en polemizar, con dureza y sin piedad, con los que pensaban lo contrario. Podía ser inmisericorde en sus polémicas contra quienes manifestaban opiniones opuestas, independientemente de su origen; era igual de severo con el sastre Weitling que con el noble Bakunin, con el tipógrafo Proudhon que con el profesor Vogt. Marx estaba seguro de que la suya era la mejor teoría de la sociedad. Esta convicción, que no pocas veces se intensificaba hasta la obstinación, puede hacer pensar en la manera de actuar de Lenin. La teoría señalaba un único camino, y era ese el que debía seguirse.

Esa renuencia a contemporizar tenía por supuesto un reverso: la magnificencia del proyecto. Lo esencial para Marx era la revolución social, es decir, la transformación de las condiciones fundamentales de la sociedad. La toma política del poder era únicamente un medio, que cabía imaginar de varias maneras. A diferencia de Marx, Lenin era un político puro; también fue alguien que obtuvo realmente el poder, algo de lo que Marx carecía por completo. Pero Lenin pronto descubrió que este poder también era limitado. La burocracia rusa sobrevivió y él no encontró la manera de abolir la dictadura del proletariado. En sus últimos pensamientos advirtió a sus colaboradores más cercanos sobre Stalin, pero ni siquiera en ese punto tuvieron influencia sus palabras. Stalin se convirtió en su sucesor, enterrándolo en un mausoleo y, con mayor eficacia aún, con una doctrina llamada leninismo sobre la cual sólo Stalin decidía. Lo que ocurrió entonces no tenía relación con Karl Marx, quien de hecho se convirtió en un autor cada vez más censurado en el país que afirmaba estar poniendo en práctica su teoría.

La influencia de Marx siguió siendo bastante grande en los partidos socialdemócratas que permanecieron en la Segunda Internacional; pero incluso en ellos se trataba de un marxismo cerrado, de cosecha kautskiana. La cuestión de qué significó ese marxismo para la política práctica es un tema muy debatido que aquí no podemos abordar. Es revelador que incluso esa variedad del marxismo se redujera en un programa del partido tras otro,

incluso en Alemania; los últimos restos desaparecieron en el programa que los socialdemócratas alemanes adoptaron en Bad Godesberg en 1959.

Después de la Primera Guerra Mundial fueron Lenin y su Internacional Comunista los que establecieron las normas del marxismo a escala mundial. Rosa Luxemburg se convirtió en la primera desviacionista, pero desapareció rápidamente de escena. Sus palabras han sido olvidadas por mucho tiempo: «Lejos de ser una suma de recetas prefabricadas que sólo exigen ser aplicadas, la realización práctica del socialismo como sistema económico, social y jurídico yace totalmente oculta en las nieblas del futuro» [51] .

Antonio Gramsci fue también esencialmente un desviacionista, pero sus *Cuadernos de la cárcel* no fueron conocidos hasta mucho después de su muerte. Sólo entonces pudieron inspirar a los marxistas opuestos al dogmatismo soviético.

Una parte importante de la tradición marxista ajena a ese dogmatismo se remite a los propios textos de Marx, tanto *El Capital* como otros de publicación más tardía. Así es como fue descubierto el joven Marx, el autor de los *Manuscritos,* y también los *Grundrisse* llegaron al conocimiento de los intérpretes de Marx.

Ha pasado mucho tiempo desde que colapsaron la Unión Soviética y sus satélites. En aquel momento fueron muchos los que pensaron que el pensamiento de Marx también sería definitivamente enviado al pasado, y recordado sólo por los historiadores del siglo XIX y algunos nostálgicos ocasionales.

Pero no fue eso lo que pasó. Marx ha mantenido su actualidad. Más aún, en muchos aspectos ha sido liberado de la historia del marxismo que lo ocultaba bajo varios disfraces dogmáticos. Naturalmente, nunca estará completamente libre de esa historia; como hemos visto, hay párrafos en sus propias obras que anticipaban tanto a Kautsky como a Lenin. Pero sólo ahora, con la perspectiva de la distancia, podemos ver claramente la relación entre sus obras y las tradiciones que lo invocaban.

La mayor diferencia radica en el hecho de que Marx nunca llegó a presentar un resumen de su obra, y menos aún un sistema. Siguió un hilo que guiaba sus pasos por el laberinto de la sociedad; pero el mapa que sus seguidores comenzaron a dibujar en cuanto murió no fue obra suya. Ciertamente, le hubiera gustado trazar ese mapa él mismo; pero nuevas

preguntas, nuevo material y nuevos libros aparecían continuamente en su camino.

Por otra parte, desarrolló una caja de herramientas completa de instrumentos críticos. El elemento central de su trabajo, como hemos visto, era la crítica de la economía política y de las ideas y teorías, las instituciones, los cultos y los mitos, que se desarrollan a partir del sistema. De hecho, esa crítica se aplica a toda la sociedad capitalista en la que vivió Marx y en la que aún vivimos nosotros, aunque sea a otro nivel.

Es cierto que siempre vio esa realidad en camino hacia su disolución. Había un límite a sus condiciones de supervivencia, y al otro lado de este límite se crearía un nuevo tipo de sociedad: una sociedad sin clases en la que todos podrían actuar libremente como individuos en comunidad con otros. La concepción de esta sociedad –socialista, comunista; los términos eran variados– ya era viva y fuerte cuando Marx se familiarizó con el nuevo radicalismo de la década de 1840 y continuó fluyendo durante gran parte del siglo XX. En la Unión Soviética se decía a menudo que esa buena sociedad sólo podría lograrse después de enormes dificultades: la miseria era una condición previa para un futuro feliz. Ese no era el pensamiento de Marx; no ignoraba el riesgo de conflictos sangrientos, pero no creía que hubiera ninguna molienda por la que la gente tuviera que pasar para alcanzar una sociedad mejor. Tampoco era suya la ambición de «crear un nuevo ser humano». Soñaba con la educación politécnica en el futuro, a través de la cual se podría salvar el abismo entre las ocupaciones manuales e intelectuales. Probablemente se imaginó un sistema escolar que también incluiría el tipo de educación que él mismo poseía en tan alto grado.

Al otro lado de la caída de la Unión Soviética y del desarrollo de China hasta convertirse en la economía capitalista más expansiva del siglo XXI, el término «marxismo» ha perdido su actualidad. Ya no hay una norma que seguir o rechazar para quienes desean una salida del mundo que ha cobrado forma durante las últimas dos décadas. Hasta ahora, los opositores a este nuevo capitalismo se han reunido bajo el lema «Otro mundo es posible», bajo el que caben muchas tendencias diferentes: marxistas-leninistas y anarquistas, maoístas y feministas, cristianos y musulmanes radicales, activistas ecologistas y antimilitaristas.

Pero en esta nueva era se repite una y otra vez un nombre: Karl Marx. Ya no es el supuesto constructor de sistemas quien atrae a la gente, sino el

Marx que trató constantemente de profundizar en los laberintos de la época en que vivió, el Marx que nunca se contentó con los magníficos descubrimientos que hizo, sino que veía abrirse nuevos horizontes desde la cima de cada colina y que por eso tenía que proseguir su camino.

Ese Marx es lo bastante sutil como para constituir la base para análisis filosóficamente exigentes y precisos como la obra *Marx and Whitehead* (2004) de la filósofa estadounidense Anne Fairchild Pomeroy. Realizando una lectura paralela de Marx y del filósofo y matemático británico Alfred North Whitehead, Pomeroy trata de mostrar que ambos, a su manera, pretendían superar el abismo entre subjetivismo y objetivismo, uno con el concepto de proceso, el otro con la dialéctica [52] . Pero Marx era también lo bastante resuelto y directo como para inspirar la crítica de los últimos logros del capitalismo, los fallos de la política y la genuflexión del mundo de las ideas contemporáneo ante un fetiche como el mercado.

En ambos casos es el Marx del siglo XIX, no el del XX, el que puede atraer a la gente del XXI. Hoy el mundo está globalizado del mismo modo que antes de 1914. Las comunicaciones son mucho más veloces, pero eso es una diferencia de grado y no de tipo. Personas, mensajes e ideas vuelan alrededor del globo. El dinero circula entre continentes en una corriente incesante, la pobreza coexiste con la riqueza, y el capital ejerce su poder impersonal sobre todos y cada uno de nosotros. Es en este mundo en el que vive Karl Marx.

Su recorrido en nuestra era presente y nuestro futuro no es tema para este libro. Aquí nos hemos concentrado en el Marx del siglo XIX. Hemos seguido el camino sinuoso de su vida y sus escritos. ¿Cuál es la imagen de él que emerge en última instancia?

Para mí es sin duda Fausto, el inquieto doctor en su lóbrego estudio que busca constantemente aumentar su conocimiento del mundo. Cierto es que Marx no llegó a ningún pacto con el Diablo; a sus ojos, ese potentado formaba parte, tanto como Dios, del opio que la gente llama religión. No; Marx se alió con la clase obrera. Quería trabajar por su liberación, en la que veía la liberación de toda la humanidad.

No tenía una respuesta inequívoca a la pregunta sobre el camino hacia tal liberación: las urnas, los levantamientos sangrientos o una combinación de ambos. Pero su contemporaneidad no se mantiene con esas respuestas, sino que sobrevive como el gran crítico del capitalismo. Como crítico, a veces nos permite imaginar una imagen positiva de la actividad humana, en la que

la fraternidad puede coexistir con la libertad y el placer con la formalidad. Es también una posible utopía para nuestra época.

[1] Jean-Paul Sartre, *Les mots* (París, Gallimard, 1964), p. 114; en cast.: *Las palabras* (Madrid, Alianza-Losada, 1982, p. 135.

[2] Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution* (Oxford, Clarendon, 1976); en cast.: *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución* (Madrid, Alianza, 1980-1985), 3 vols.

[3] Predrag Vranicki, *Geschichte des Marxismus* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1972-1974); en cast.: *Historia del marxismo* (Salamanca, Sígueme, 1977), 2 vols.

[4] Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londres, Verso, 1976); en cast.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Madrid, Siglo XXI, 1979 y 2012).

[5] Un borrador del discurso ante la tumba de Marx se reproduce en MEW 19, pp. 333-334; CW 24, pp. 463-464; el artículo en *Der Sozialdemokrat,* 22 de marzo de 1883, *ibid.,* pp. 335-339 y 467-471, respectivamente. El breve discurso de Liebknecht también se reproduce en ese texto. Engels publicó un artículo adicional article en el mismo periódico el 3 de mayo de 1883, en el que reproducía una larga serie de homenajes prodecentes de varios lugares del mundo, *ibid.,* pp. 340-347 y 473-481, respectivamente.

[6] Discurso de Engels en Zúrich, MEGA I/32, p. 375, y CW 27, pp. 404-405; por lo que se sabe, el retrato que representaba a Marx, en el correspondiente Apparatband p. 1289, no se preservó. Margarete Greulich era hija de Hermann Greulich, el vicepresidente del comité organizador del congreso. Sobre la renuencia de Eleanor Marx, véase Rachel Holmes, *Eleanor Marx: A Life* (Londres, Bloomsbury, 2014), p. 316.

[7] El socialista William Diack reproduce la escena entre Eleanor y el hombre que creía ser quien mejor conocía a Marx en *History of the Trades Council and the Trade Union Movement in Aberdeen* (Aberdeen, Aberdeen Trades Council, 1939), p. 62. Desde entonces esa escena se ha reproducido en muchas ocasiones, la última en R. Holmes, *Eleanor Marx,* cit., p. 351.

[8] *Die Jungen* son descritos en Dirk H. Müller, *Idealismus und Revolution: zur Opposition der Jungen gegen den sozialdemokratischen Parteivorstand* (Berlín, Spiess, 1975) y en Peter Wienand, «Revoluzzer und Revisionisten», *Politische Vierteljahresschrift* 17 (1976), entre otras obras. En su autobiografía *Jünglingsjahre,* Paul Ernst contaba que, aburrido de las lecciones de Schmoller en Berlín, compró el primer volumen de *El Capital* y encontró en él una claridad intelectual de la que Schmoller carecía. «Ich kam von Schmoller zu Marx und kam wie in den himmel», decía; y proseguía: «Ja, das war der Führer den ich brauchte» [Sí, ese era el guía que yo necesitaba]; Paul Ernst, *Jünglingsjahre* (Múnich, G. Muller, 1931), p. 166. Pero el entusiasmo de Ernst fue breve, y se fue desplazando gradualmente hacia la derecha en el plano político. En 1933, el mismo año en que murió, Ernst se convirtió en miembro de la Academia Prusiana del Arte después de la purga de los judíos.

[9] Engels a Joseph Bloch, 21 de septiembre de 1890, MEW 37, pp. 462-465; CW 49, pp. 33-37.

[10] Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (Leipzig, Erich Koschny, 1875), pp. 2 y 14-15 y s. Sobre las verdades éticas eternas, *ibid.,* p. 192 y ss. Engels sobre las trivialidades, MEW 20, p. 83; CW 25, p. 83.

[11] Engels a Von Boenigk, 21 de agosto de 1890, MEW 37, pp. 447-448; CW 49, pp. 18 y ss.

[12] Engels a Kautsky, 13 de diciembre de 1890, MEW 37, pp. 522-523. Sobre la ortodoxia marxista, Karl Kautsky, *Karl Marx' ökonomische Lehren gemeinverständlich dargestellt und erläutert* (Stuttgart, J. H. W Dietz, 1910), p. viii. La *Crítica del programa de Gotha* fue publicada en *Die Neue Zeit,* n.º 18, vol. 9 (1890-1891).

[13] Sobre el programa de Erfurt, Karl Kautsky, *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert* (Stuttgart, J. H. W. Dietz, 1899). Sobre la ética y la concepción materialista de la historia, Karl Kautsky, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung: ein Versuch* (Stuttgart, J. H. W. Dietz, 1910).

[14] Sobre la madurez intelectual, Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Hamburgo, Rowohlts Klassiker, 1969), p. 11; sobre la mutabilidad de la teoría, p. 39. La obra estándar sobre el revisionismo y su desarrollo es la de Helga Grebing, *Der Revisionismus von Bernstein bis zum «Prager Frühling»* (Múnich, Beck, 1977). Comienza con una descripción genérica del concepto, y luego recorre en zigzag desde Bernstein, el austromarxismo y Lukács hasta la Primavera de Praga de 1968; una antología algo más antigua de artículos sobre diversos aspectos del revisionismo es Leopold Labedz, *Revisionism: Essays in the History of Marxist Ideas* (Londres, George Allen & Unwin, 1962), con interesantes contribuciones de estudiosos como Christian Gneuss, Leszek Kołakowski y Sibnarayan Ray.

[15] Georgi Plechanow [Plejánov], «Zu Hegel's sechzigstem Todestag», *Die Neue Zeit* (1891/1892). La evaluación de Engels del artículo de Plejánov en una carta a Kautsky, 3 de diciembre de 1891, MEW 38, p. 235; CW 49, p. 317.

[16] Engels escribió sobre Labriola en una carta a Friedrich Adolph Sorge, 30 de diciembre de 1893:«Er ist strikter Marxist» [es un marxista estricto], MEW 39, p. 188; CW 50, p. 250. Las cartas de Labriola a Engels fueron publicadas en Antonio Labriola, *Lettere a Engels* (Roma, Rinascita, 1949). Sus opiniones sobre el materialismo histórico están recogidas en A. Labriola, *Saggi sul materialism storico* (Roma, Editori Riuniti, 1977).

[17] Lenin es una figura extraordinariamente controvertida; esto marca la gran cantidad de bibliografía sobre él, que es difícil de abarcar. Una biografía bastante reciente, caracterizada por la sólida crítica de las fuentes y valoraciones matizadas, es Robert Service, *Lenin: A Biography* (Cambridge/Mass., Harvard University Press, 2000) [en cast.: *Lenin. Una biografía* (Madrid, Siglo XXI, 2001; reed. 2017)]. En su *¿Qué hacer?* (1902), Lenin ataca violentamente lo que denomina «culto de la espontaneidad» (Lenin, *Obras Completas* V [Madrid, Akal, 1976], p. 374; en línea: https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oc/akal/lenin-oc-tomo-05.pdf), aludiendo a la creencia en que «las masas» pudieran realizar una revolución social sin liderazgo. Argumentaba que, por sí solos, los trabajadores únicamente podían desarrollar una conciencia sindical, no una conciencia política, que requería un partido bien organizado bajo la dirección de revolucionarios profesionales.

[18] Sobre Lenin como creador de la teoría del partido, véase Ralph Miliband, *Marxism and Politics* (Oxford University Press, 1977), pp. 115-118 [en cast.: *Marxismo y política* (Siglo XXI, 1978)], y W. Schieder, *Karl Marx als Politiker,* cit., pp. 130 y ss.

[19] Lenin, «Tres fuentes y tres partes componentes del marxismo», *Obras Completas* XIX (Madrid, Akal, 1977), pp. 205-212; en línea: https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oc/akal/lenin-oc-tomo-19.pdf .

[20] Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (Jena, G. Fischer, 1886). Sobre el conflicto entre Mach y Einstein, véase Gerald J. Holton, «Mach, Einstein and the Search for Reality», *Boston Studies in the Philosophy of Science,* vol. 6 (1970), pp. 165-199.

[21] Las cartas de Lenin de aquel periodo ofrecen una claridad total con respecto al trasfondo de *Materialismo y empiriocriticismo:* la pugna entre los mencheviques y los bolcheviques, en la que los segundos eran seguidores de la teoría del partido de Lenin. A su pesar, Lenin supo que Plejánov, el principal teórico de los mencheviques, se ponía en contra de Mach, mientras que Bogdánov y otros bolcheviques, por el contrario, abandonaban la teoría realista del conocimiento en favor del punto de vista de Mach; véase la carta de Lenin a Anatoli Lunacharski del 1 de agosto de 1905, en V. I. Lenin, *Collected Works* (Moscú, Progress Publ., 1977), vol. 43, pp. 161-162. Para Lenin esto era muy molesto; sus oponentes no podían ser los únicos con los que coincidía en cuanto a lo que debía ser un correcto entendimiento marxista. Remitió otras cartas sobre el tema al escritor revolucionario Maksim Gorki. En una larga carta le dijo que había leído un manuscrito de Bogdánov que le había

provocado una «furia increíble». Los bolcheviques se habían extraviado filosóficamente. Además de todo esto, *Die Neue Zeit* , la principal publicación teórica para marxistas, había publicado un anuncio que decía que Bogdánov representaba a los bolcheviques, y Plejánov, por otro lado, a los mencheviques. Carta a Gorki, 25 de febrero de 1908, Lenin, *Briefe* (Berlín, Dietz Verlag, 1967), pp. 138-145. (Esa carta no se reproduce en las *Collected Works* de Lenin, ni tampoco la siguiente.) A Gorki no le pareció tan crucial el asunto, y propuso la reconciliación entre las partes en disputa. Lenin le respondió enojado que la reconciliación no era posible en ese tema. Era cuestión categórica, y los mencheviques estaban a punto de ganar. Carta de Lenin a Gorki, 24 de marzo de 1908, Lenin, *Briefe* , cit., pp. 149 y ss. Aun así, se celebró una reunión en la finca de Gorki en la isla de Capri. El biógrafo de Lenin Robert Service da cuenta de la reunión, que no tuvo resultados con respecto al tema de la disputa. Las partes opuestas jugaban al ajedrez, y Lenin se puso furioso cuando perdió. Sin embargo, Service no entiende por qué el tema de Mach le parecía tan importante a Lenin, que deseaba absolutamente ver todas las doctrinas, desde la metafísica a las tácticas políticas, como una unidad, un monolito. R. Service, *Lenin* , cit., pp. 190-196. Sobre una izquierda marxista con cierta debilidad por la filosofía de Nietzsche, véase Seth Taylor, *Left-Wing Nietzscheanism: The Politics of German Expressionism* (Berlín, De Gruyter, 1990).

[22] Lenin tomó esas notas entre septiembre y diciembre de 1914, esto es, durante el primer otoño de la guerra. No se publicaron hasta 1929. Aquí las he tomado de V. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus* (Berlín, Dietz Verlag, 1962), pp. 95-238. Sobre el *Machismo* [de Mach], p. 132.

[23] Lenin, «Sobre el problema de la dialéctica», *Obras Completas* XLII *(Cuadernos filosóficos)* (Madrid, Akal, 1987), pp. 327-333; en línea: https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oc/akal/lenin-oc-tomo-42.pdf .

[24] Una descripción exhaustiva, parcialmente favorable, de la Revolución rusa y del periodo posterior es la de Edward Hallett Carr, *A History of Soviet Russia,* 14 vols. (Londres, Palgrave Macmillan, 1950-1978) [en cast.: *Historia de la Rusia Soviética,* colec. Alianza Universidad (AU). *La revolución bolchevique* (AU 15, AU 19 y AU 35); *El interregno* (AU 75); *El socialismo en un solo país* (AU 85, AU 120, AU 151, AU 152); *Bases de una economía planificada* (AU 283, AU 284, AU 365, AU 401, AU 402, AU 403); Madrid, Alianza, v.a.]. Una descripción sobresaliente de toda la historia de la Unión Soviética es la de Manfred Hildermeier, *Geschichte der Sowjetunion, 1917-1991* (Múnich, C. H. Beck, 1998).

[25] Isaac Deutscher, autor de una detallada biografía de Trotski en tres volúmenes, por más que simpatizara con su biografiado también era un buen historiador, y no trata de minimizar la masacre de Kronstadt; pero señala que Trotski, «al describir a los rebeldes aplastados como "camaradas", insinuaba inconscientemente que lo que estaba celebrando era moralmente una victoria pírrica». Isaac Deutscher, *El profeta armado* (México, Era, 1966), p. 470.

[26] Algunas de las más importantes contribuciones en la batalla por la dialéctica aparecen en la antología Abram Deborin y Nikolái Bujarin, *Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969). Oskar Negt, «Marxismus als Legitimationswissenschaft: zur Genese der stalinistischen Philosophie», *ibid.,* es una valiosa introducción. Se pueden encontrar más detalles sobre Deborin en particular en René Ahlberg, *Dialektische Philosophie und Gesellschaft in der Sowjetunion* (Berlín, Osteuropainstitut, 1960). Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography, 1888-1938* (Nueva York, Knopf, 1973), pp. 123-140 [en cast.: *Bujarin y la revolución bolchevique* (Madrid, Siglo XXI, 1976; reed. 2017)], trata de demostrar que no se podía considerar a Bujarin un mecanicista en aquel contexto. Está claro que sus puntos de vista no eran extremados, pero era el adversario más influyente de de la interpretación defendida por Deborin. Mark Mitin, «Uber die Ergebnisse der philosophischen Diskussion», en A. Deborin y N. Bujarin, *Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus,* cit., en particular pp. 330-342. Sobre Stalin entre los filósofos, véase además Wladislaw Hedeler, «Stalin und die Philosophen», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* vol. 39, 5 (1991), pp. 528-535.

[27] Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991* (Londres, Joseph, 1994), pp. 100-125 [en cast.: *Historia del siglo XX* (Barcelona, Crítica, 1998)].

[28] John Peter Nettl, *Rosa Luxemburg* (Londres, Oxford University Press, 1966), sigue siendo la biografía canónica de esta sobresaliente mujer [en cast.: *Rosa Luxemburg* (Madrid, Akal, en prensa)].

[29] H. Grebing, *Der Revisionismus von Bernstein bis zum «Prager Frühling»,* cit., pp. 70-92 sobre Lukács. Una colección interesante e importante de artículos sobre Lukács, escritos por algunos de sus discípulos más sobresalientes, es Agnes Heller, *Lukács Revalued* (Oxford, Basil Blackwell, 1983). Karl Korsch, *Gesamtausgabe. Band 3: Marxismus und Philosophie* (Ámsterdam, Stichting beheer IISG, [1924] 1993) [en cast.: *Marxismo y filosofía,* México, Era (1971)], es un libro con obvios puntos en común con Lukács. Korsch, sin embargo, no se retractó.

[30] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1959); en cast.: *El principio esperanza* (Madrid, Trotta, 2007).

[31] Michael Löwy, *Rédemption et utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale: une étude d'affinité élective* (París, Presses universitaires de France, 1988); en cast.: *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva* (Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997).

[32] Sobre Riazánov y su infortunio, véase Jakov Rokitjanskij, «Das tragische Schicksal von David Borisovic Rjasanov», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung: Neue Folge* (Hamburgo, Argument, 1993) y Volker Külow y André Jaroslawski, *David Rjasanov: Marx-Engels-Forscher Humanist Dissident* (Berlín, Dietz Verlag, 1993).

[33] Existe una gran cantidad de bibliografía sobre la Escuela de Fráncfort y sus miembros. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung* (Múnich, dtv Taschenbuch Verlag, 1997) y Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research* (Berkeley, University of California Press, 1973) son fuentes excelentes, ambas traducidas al castellano. Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1976); en cast.: *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid, Taurus, 1981). Un ejemplo bastante reciente de la lucha de Axel Honneth con el mundo marxiano de las ideas es «Die Moral im "Kapital": Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik», en Rahel Jaeggi y Daniel Loick (eds.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2013).

[34] Michel Foucault, *Dits et écrits,* vol. 1 (París, Gallimard, 2001), pp. 1405 y ss. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (París, Gallimard, 1960). La segunda parte (inacabada), *L'Intelligibilité de l'Histoire,* fue publicada póstumamente en 1985; en cast.: *Crítica de la razón dialéctica* (Buenos Aires, Losada, 2004).

[35] Hay edición crítica, a cargo de Valentino Gerratana, de las notas de prisión de Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (Turín, Einaudi, 1975), traducida el castellano y publicada en seis volúmenes por la editorial mexicana Era. La bibliografía sobre Gramsci es difícil de revisar, pero Norberto Bobbio, *Saggi su Gramsci* (Milán, Feltrinelli, 1990) y Peter Ives, *Language and Hegemony in Gramsci* (Londres, Pluto Press, 2004), son interesantes y meritorios.

[36] Sobre el eurocomunismo, véase Richard Kinderley, *In Search of Eurocommunism* (Londres, MacMillan, 1981).

[37] Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx* (Londres, Alison & Busby, 1976); en cast.: *Teoría de las necesidades en Marx* (Barcelona, Península, 1978).

[38] Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto* (México, Grijalbo, 1967). Sobre Kosík y su contexto, véase H. Grebing, *Der Revisionismus von Bernstein bis zum «Prager Frühling»,* cit., pp. 218-221.

[39] Los escritos de Mao se encuentran traducidos al castellano en buena parte. Véanse en particular la antología de textos *Sobre la práctica y la contradicción* (Madrid, Akal, 2010), *Citas del presidente Mao Tse-tung* [El libro rojo] (Madrid, Akal, [1972] 2018) y, en línea, https://www.marxists.org/espanol/mao/indice.htm . Mao Tse-tung, *Mao Tse-tung Unrehearsed* (Harmondsworth, Penguin, 1974) es una selección interesante en inglés; su editor, Stuart Schram, ha

publicado varios libros importantes sobre Mao; el último es Stuart Schram, *The Thought of Mao Tse-tung* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989).

[40] Alguien que destacó en la difusión de las ideas de Che Guevara –especialmente en Europa– fue el joven francés Régis Debray, quien estuvo con él en Bolivia.

[41] Leopold Schwarzschild, *The Red Prussian. The Life and Legend of Karl Marx* (Nueva York, Scribner, 1947); en alemán, *Der rote Preuße. Leben und Legende von Karl Marx* (Stuttgart, Scherz und Govert Verlag, 1954); en cast.: *El prusiano rojo. La vida y la leyenda de Karl Marx* (Buenos Aires, Peuser, 1956).

[42] Johan Lagerkvist, *Tiananmen redux: den bortglömda massakern som förändrade världen* (Estocolmo, Bonniers, 2014) [en inglés: *Tiananmen Redux: The Hard Truth about the Expanded Neoliberal World Order* (Berna, Peter Lang, 2016)], describe el desarrollo de China durante las últimas décadas con gran conocimiento y agudeza.

[43] Una presentación bastante nueva y detallada de la dialéctica es la obra de Fredric Jameson *Valences of the Dialectic*. Jameson no sólo busca las raíces modernas de Hegel y Marx, sino que también presenta una larga serie de estudios actuales del concepto, por ejemplo los de Derrida, Foucault y Deleuze. El libro también abarca el desarrollo contemporáneo, el capitalismo actual y las posibilidades del pensamiento utópico. Usa el término «marxismo» sin aclaraciones más detalladas, y habla de manera bastante ambivalente acerca de los acontecimientos en la Unión Soviética y las razones de su colapso. Por otro lado, no intenta limitar críticamente el uso razonable del concepto de dialéctica. F. Jameson, *Valences of the Dialectic* (Londres, Verso, 2010), sobre todo los capítulos 2-5 y 15 («Marxismo actual») [en cast.: *Valencias de la dialéctica* (Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013]).

[44] Marx sobre la cocina del futuro, MEGA II/6, p. 704; CW 35, p. 17.

[45] Un perspicaz análisis de las opiniones de Marx sobre la crítica es Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique* (París, Presses Universitaires de France, 1995).

[46] Las «Confesiones» de Marx aparecen reproducidas en MEW 31, p. 597 con el título «Bekenntnisse», y en inglés, en CW 42, pp. 567-568, como «Confession».

[47] Existe gran cantidad de bibliografía sobre el nacionalismo. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres, Verso, 1983) [en cast.: *Comunidades imaginadas* (México, Fondo de Cultura Económica, 2006)] y Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1790: Programme, Myth, Reality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992) [en cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Barcelona, Crítica, 2012)] son obras importantes sobre ese tema.

[48] «Räumt man das persönliche Anrecht auf dingliche Güter weg, so bleibt noch das Vorrecht aus sexuellen Beziehungen, das die Quelle der stärksten Mißgunst und der heftigsten Feindseligkeit unter den sonst gleichgestellten Menschen werden muß». Sigmund Freud, *Das Unbehagen der Kultur* , en *Gesammelte Werke, chronologisch geordnet* , vol. 14, edición de Anna Freud (Londres, Imago, 1948), pp. 241 y ss. En cast.: *El malestar en la cultura* (Madrid, Akal, 2017), p. 67.

[49] August Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* (Berlín, Dietz-Verlag, 1990 [Zúrich, 1879]); en inglés: *Women Under Socialism* (Nueva York, New York Labor News Co., 1904); en cast.: *La mujer y el socialism* o (Madrid, Akal, 2018).

[50] Clara Zetkin, *Zur Geschichte der proletarischen Frauenbewegung Deutschlands* (Fráncfort del Meno, R. Stern, 1975); en inglés: *On the History of the German Working Class Women's Movement* (Londres, Pluto, 1998).

[51] «Weit entfernt, eine Summe fertiger Vorschriften zu sein, die man nur anzuwenden hätte, ist die praktische Verwirklichung des Sozialismus als eines wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Systems eine Sache, die völlig im Nebel der Zukunft liegt». Rosa Luxemburg, *Die russische Revolution. Eine kritische Würdigung* , en *Politische Schriften* , Band 3 (Fráncfort del Meno, Europäische Verlagsanstalt, 1968), pp. 106-141

[https://www.marxists.org/deutsch/archiv/luxemburg/1918/russrev/]; en cast.: *La Revolución rusa* (Madrid, Akal, 2017), pp. 58-59.

[52] Anne Fairchild Pomeroy, *Marx and Whitehead: Process, Dialectics, and the Critique of Capitalism* (Albany, State University of New York Press, 2004).

POSTSCRIPTUM

Varios lectores útiles me brindaron valiosas opiniones sobre lo que había escrito. Como siempre, mi querida Eva-Maria ha sido mi primera lectora. Algunos han examinado detenidamente capítulo tras capítulo mientras los escribía: Maria Johansen, Per Magnus Johansson, Thomas Karlsohn, David Karlsson y Per Arne Tjäder. Otros se pronunciaron sobre el conjunto del libro: Michael Azar, Sten Dahlstedt, Claes Ekenstam, Victoria Fareld y Edda Manga. Johan Lönnroth leyó el capítulo sobre *El Capital* («La obra maestra desconocida»). Elena Namli me proporcionó información valiosa, al igual que Per Magnus Johansson.

CRONOLOGÍA DE MARX

1818	Nace Karl Marx (5 de mayo).
1825	Se inaugura el primer ferrocarril de pasajeros.
1830	Revolución de Julio en Francia.
Década de 1830	Balzac tiene éxito con sus novelas de un estilo realista.
1840	Comienza a utilizarse el término «anarquismo». Sus oponentes –el liberalismo, el conservadurismo, el socialismo y el comunismo– no son mucho más antiguos.
1841	Marx termina su tesis doctoral.
1843	Boda de Karl Marx con Jenny von Westphalen.
1843	Marx comienza una importante obra sobre Hegel, cuya introducción se publica después de su muerte.
1843	Karl y Jenny se mudan a París.
1844	Nace su hija Jenny (Jennychen).
1844	Levantamiento de los tejedores en Silesia.
1844	Comienza en Rochdale el movimiento cooperativo.
1845	Marx es deportado de París.
1845	Nace su hija Laura.

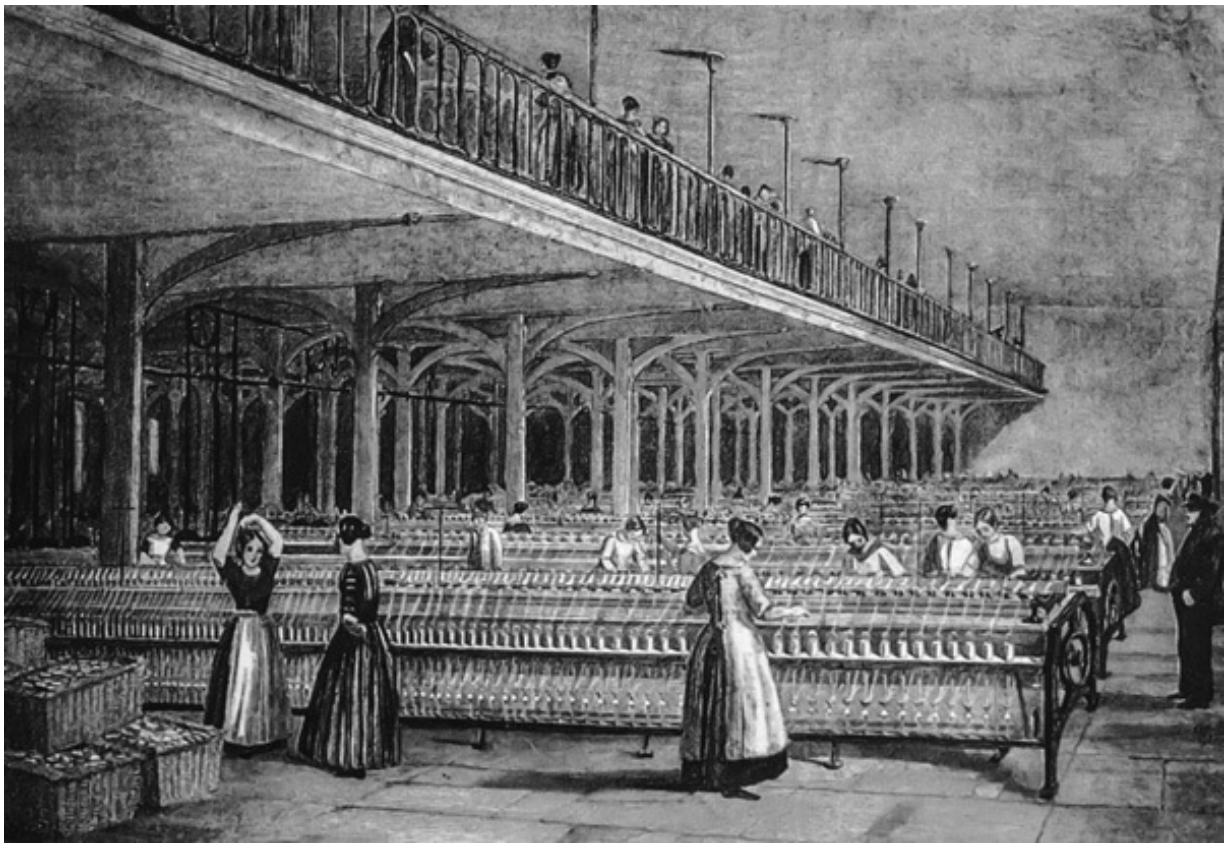
1845	Marx y Engels escriben *La ideología alemana,* que se mantuvo como manuscrito sin publicar hasta 1932.
1847	El *Bund der Kommunisten* (Liga Comunista) formula y adopta el lema «¡Trabajadores de todos los países, uníos!». Marx y Engels asumen la tarea de redactar un programa. Marx elabora la versión definitiva de un manifiesto.
1847	Se introduce la jornada laboral de diez horas en Gran Bretaña.
1848	Se publica el *Manifiesto Comunista.*
1848	Revolución de Febrero en París.
1848	Revolución de Marzo en Berlín.
1848	La Asamblea Nacional alemana comienza a reunirse en Fráncfort del Meno.
1848	Marx y Engels publican la *Neue Rheinische Zeitung,* «órgano para la democracia».
1849 - 1855	Mueren cuatro de los hijos de Karl y Jenny.
1851	Gran Exposición en el Crystal Palace de Londres.
1852 - 1861	Marx escribe una larga serie de artículos en el *New York Daily Tribune.*
1853 - 1856	Guerra de Crimea.
1855	Nace su hija Eleanor.

1856 - 1857	Crisis económica en Europa y Estados Unidos.
1857 - 1858	Marx escribe los *Grundrisse* (Fundamentos para la crítica de la economía política), publicado póstumamente.
1859	Guerra entre Francia y Austria.
1859	Se publica *El origen de las especies* de Darwin.
1861	La servidumbre queda abolida en Rusia.
1861 - 1865	Guerra de Secesión norteamericana.
1864	La familia Marx se muda a una casa propia en Londres.
1864	Se constituye la (Primera) Internacional, de cuyo Consejo General formó parte Marx hasta 1874.
1864 - 1865	Marx elabora la versión del tercer volumen de *El Capital* que Engels revisó y publicó en 1894. Entre 1860 y 1870, Marx escribe seis versiones diferentes del segundo volumen, en las que se basó Engels para su edición en 1885.
1867	Marx completa y publica el primer volumen de *El Capital.*
1870	Engels se traslada a Londres.
1870 - 1871	Guerra franco-prusiana. Alemania conquista Alsacia y Lorena. Aumenta el poder de Bismarck.
1871	Se proclama la Comuna de París, que es brutalmente aplastada al

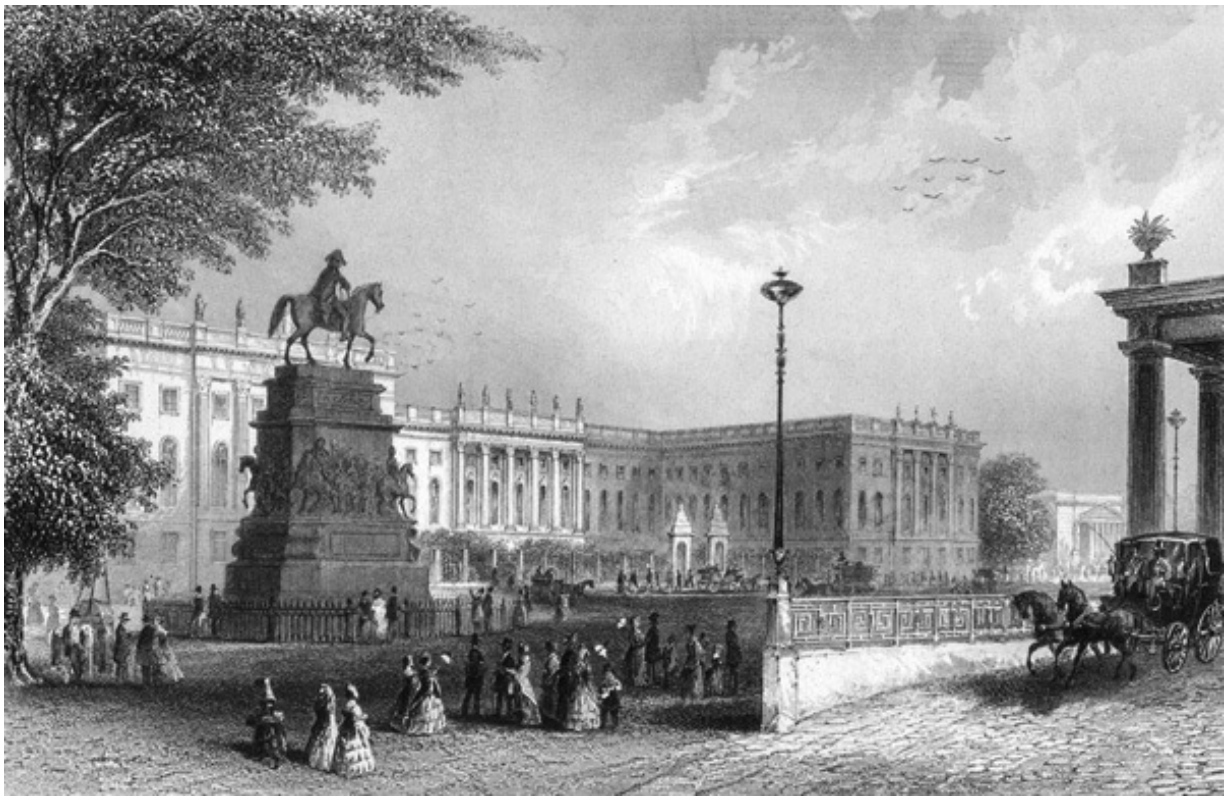
	cabo de dos meses.
1874	Se disuelve la Internacional.
1875	Los dos partidos socialdemócratas de Alemania se fusionan en Gotha.
1875	Marx escribe la *Crítica del programa de Gotha.*
1876	Engels comienza a escribir el *Anti-Dühring.*
1878	El partido socialdemócrata es prohibido en Alemania.
Década de 1880	Se extiende el uso de las bombillas eléctricas.
1881	Exposición Internacional de la Electricidad en París, y al año siguiente en Berlín.
1881	Muere Jenny Marx (2 de diciembre).
1883	Muere Jennychen (11 de enero).
1883	MUERE KARL MARX (14 de marzo).
1889	Se funda la Segunda Internacional.
Década de 1890	Se extiende el término «marxismo».
1895	Muere Engels.

El estudiante Karl Marx *ca.* 1840.

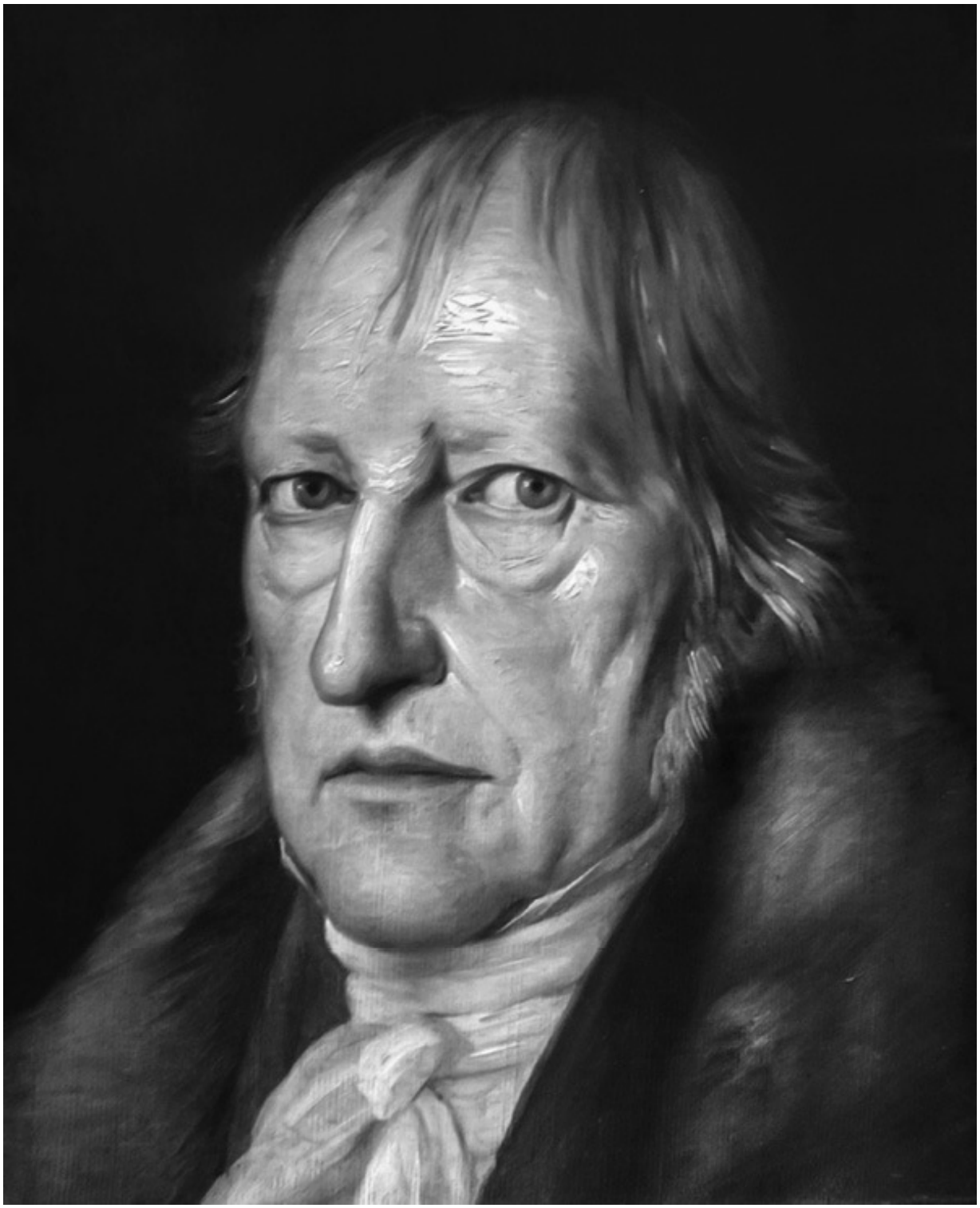
La casa de Tréveris donde nació Marx. Fotografía de Berthold Werner (CC BY-SA 3.0).



Litografía anónima, de 1851, que muestra a las trabajadoras de una fábrica algodonera, pero que no refleja el ruido y la suciedad reinantes.



A. Carse, grabado que representa la estatua ecuestre de Federico el Grande delante de la universidad berlinesa, *ca.* 1840.



Jakob Schlesinger, retrato de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), 1831, óleo sobre lienzo, Alte Nationalgalerie.

August Weger, retrato de Ludwig Andreas von Feuerbach (1804-1872), *ca.* 1860-1870, litografía.

Retrato de Bruno Bauer (1809-1882), foto de Philip Graff, 1860.

Caricatura de Max Stirner (1806-1856) por Friedrich Engels, *ca.* 1841, tinta sobre papel.

Arnold Ruge (1802-1880), 1880, grabado en madera.

Una jovencísima Jenny von Westphalen (1814-1881), 1830.

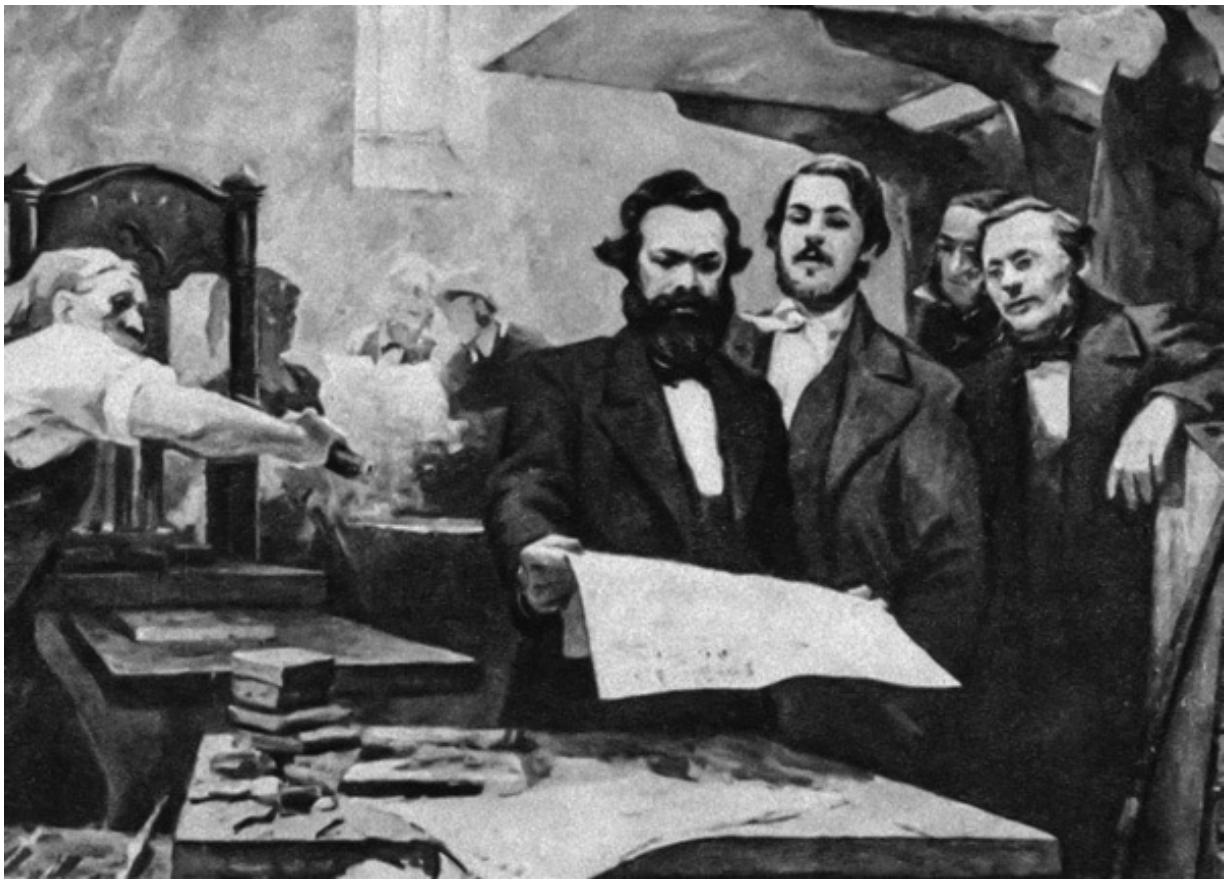
Karl Marx y Jenny Longuet (*née* Marx, 1844-1883), *ca.* 1864.

Paul Lafargue (1842-1911), esposo de Laura Marx, 1871.

Jenny y Laura Marx, *ca.* 1840-1850.

Eleanor Marx, la hija menor de Karl y Jenny Marx (1855-1898), *ca.* 1875.

Helene Demuth (1820-1890), gobernanta en casa de los Marx durante muchos años, 1870.

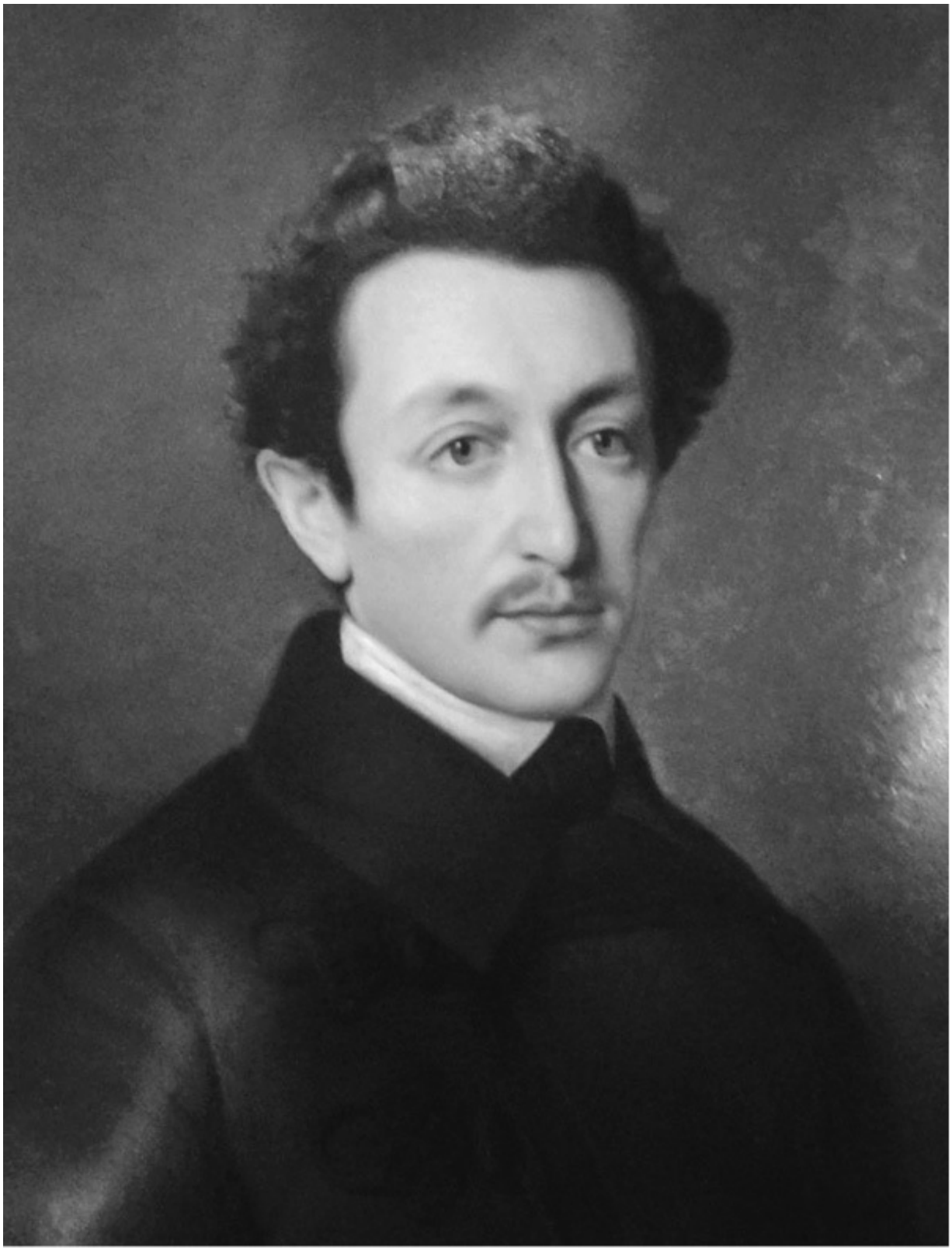


E. Capiro, Marx y Engels en la imprenta de la *Neue Rheinische Zeitung,* 1849, óleo sobre lienzo.

Barricada en la esquina de los bulevares Voltaire y Richard-Lenoir durante la Comuna de París, foto de Bruno Braquehais, 1871, Biblioteca Histórica de la Ciudad de París.

Karl Marx, editor de la *Neue Rheinische Zeitung, ca.* 1848.

Caricatura política de Jean Jaurès que representa a Karl Marx como Prometeo encadenado a una imprenta, mientras el águila de la censura prusiana le arranca el hígado; datada después del cierre forzado de la *Rheinische Zeitung,* 1843, litografía.



Gustav A. Köttgen, retrato de Moses Hess (1812-1875), 1846, óleo sobre lienzo, Museo de la Ciudad de Colonia.

Fotografía de un Friedrich Engels veinteañero, fecha desconocida.

Adolph von Menzel, *Sepelio público de las víctimas de la Revolución de Marzo en Berlín,* 1848, óleo sobre lienzo.

Edward Walford Cassell, *Fachada sur del Museo Británico, ca.* 1880, litografía.

KARL MARX

LE CAPITAL

PARIS

ÉDITEURS, MAURICE LACHATRE ET Cie

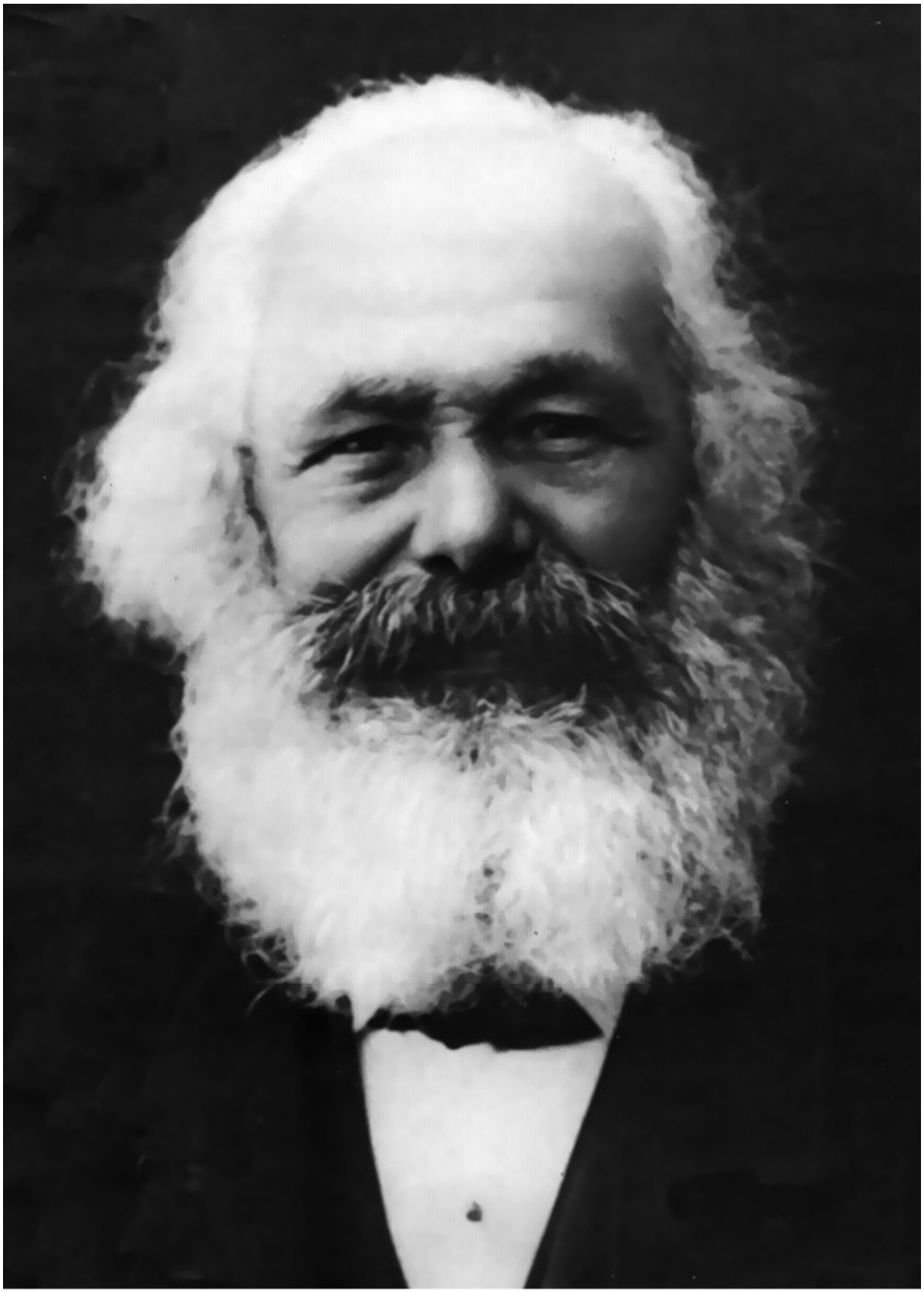
38, BOULEVARD DE SÉBASTOPOL, 38

Portada de una edición francesa de *El Capital, ca.* 1920.

Mijaíl Bakunin (1814-1876), foto de Nadar, *ca.* 1860.

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), foto de Nadar, 1862.

Friedrich Engels, 1891.



Última fotografía conocida de Karl Marx, 1882.

WORKERS OF ALL LANDS
UNITE

La tumba de Karl Marx en el cementerio de Highgate, fotografía de Jon Bennett, 2007.

PINCHE AQUÍ

akal

Biografías